

مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية

الأكاديمية

مجلّة أكاديمية المملكة المغربية

أحاديث الخميس

العدد 27 – سنة 2010

أكاديمية المملكة المغربية

العنوان : شارع محمد السادس (الإمام مالك سابقا)، كلم 11، ص. ب. 5062
الرمز البريدي 10100
الرباط – المملكة المغربية
الهاتف : 75.52.00 (37 05)/75.51.24/35/57 (37 05)
البريد الإلكتروني : E-mail : arm @ alacademia.org.ma
فاكْس : Fax : 05.37.75.51.01/89/78

الإيداع القانوني : 1982/29
ردمك : **ISSN** : 0851 - 1381

الإعداد والتنسيق والتهييء للطباعة : أحمد رمزي

الآراء المعبّر عنها في هذا الكتاب
تلزم أصحابها وحدهم

التصفيف الضوئي : أكاديمية المملكة المغربية
السحب : مطبعة المعارف الجديدة – الرباط
سنة 2010

أعضاء أكاديمية المملكة المغربية

هنْري كيسنجر : و.م. الأمريكية.
نيل أرمسترونغ : و.م.الأمريكية.
عبد اللطيف بن عبد الجليل : المملكة المغربية.
عبد الكريم غلاّب : المملكة المغربية.
أوطو دو هابسْبورغ : النمسا.
محمد الحبيب ابن الخوجة : تونس.
محمد بنشريفة : المملكة المغربية.
عبد الله عمر نصيف : م.ع. السعودية.
عبد العزيز بنعبد الله : المملكة المغربية.
عبد الهادي التازي : المملكة المغربية.
فؤاد سزگين : تركيا.
عبد اللطيف بربيش : المملكة المغربية.
المهدي المنجرة : المملكة المغربية.
أحمد الضُّبيب : م.ع. السعودية.
محمد علال سيناصر : المملكة المغربية.
محمد شفيق : المملكة المغربية.
لورد شالفونت : المملكة المتحدة.
أحمد مختار امبو : السينغال.
أبو بكر القادري : المملكة المغربية.
إدريس خليل : المملكة المغربية.
عبّاس الجراري : المملكة المغربية.

بيدرو راميريز فاسكيز : المكسيك
محمد فاروق النبهان : المملكة المغربية.
عبد الله العرْوي : المملكة المغربية.
ناصر الدين الأسد : م. الأردنية الهاشمية.
أناتولي گروميكو : روسيا.
جورج ماطي : فرنسا.
إدواردو دي أرانطيس إي أوليفيرا : البرتغال.
بّو شو شانغ : الصين.
إدريس العلوي العبدلاّوي : المملكة المغربية.
الحسن بن طلال : م. الأردنية الهاشمية.
محمد الكتاني : المملكة المغربية.
حبيب المالكي : المملكة المغربية.
ماريو شْواريس : البرتغال.
إدريس الضحّاك : المملكة المغربية.
أحمد كمال أبو المجد : ج. م. العربية.
مانع سعيد العُتيبة : الإمارات.ع.م.
إيڤ بوليكـــان : فرنسا.
عمر عزمان : المملكة المغربية.
أحمد رمزي : المملكة المغربية.
عابد حسين : الهند.
أندريه أزولاي : المملكة المغربية.

صاحب زاده يعقوب خان : الباكستان.

الحسين وكّــاك : المملكة المغربية.

محمد جابر الأنصاري : مملكة البحرين.

رحمة بورقية : المملكة المغربية.

الأعضاء المراسلون

ريشارْد ستون : و. م. الأمريكية.

شارل سْتوكْتون : و. م. الأمريكية.

مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية

I – سلسلة «الدورات» :

1 – «الدورة الافتتاحية»، فاس، أبريل 1980.

2 – «القدس تاريخياً وفكرياً»، الرباط، مارس 1981.

3 – «الأزمات الروحية والفكرية في عالمنا المعاصر»، الرباط، نونبر 1981.

4 – «الماء والتغذية وتزايد السكان»، القسم الأول، الرباط، أبريل 1982.

5 – «الماء والتغذية وتزايد السكان»، القسم الثاني، مراكش، نونبر 1982.

6 – «الإمكانات الاقتصادية والسيادة الدبلوماسية»، فاس، أبريل 1983.

7 – «الالتزامات الخُلُقية والسياسية في غزو الفضاء»، الدار البيضاء، مارس 1984.

8 – «حق الشعوب في تقرير مصيرها»، مراكش، أكتوبر 1984.

9 – «شروط التوفيق بين مدة الانتداب الرئاسي وبين الاستمرارية في السياسة الداخلية والخارجية في الأنظمة الديمقراطية»، فاس، أبريل 1985.

10 – «حلقة وصل بين الشرق والغرب : أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون»، أگادير، نونبر1985.

11 – «القرصنة والقانون الأممي»، الرباط، أبريل 1986.

12 – «القضايا الخُلقية الناجمة عن التحكم في تقنيات الإنجاب»، أگادير، نونبر 1986.

13 – «التدابير التي ينبغي اتخاذها والوسائل اللاّزم تعبئتها في حالة وقوع حادثة نووية»، باريس، يونيو 1987.

14 – «خَصاص في الجنوب وحيرة في الشمال : تشخيص وعلاج»، طنجة، أبريل 1988.

15 – «الكوارث الطبيعية وآفة الجراد»، الرباط، نونبر 1988.

16 – «الجامعة والبحث العلمي والتنمية»، باريس، يونيو 1989.

17 – «أوجه التشابه الواجب توافرها لتأسيس مجموعات إقليمية»، مدريد، دجنبر 1989.

18 – «ضرورة الإنسان الاقتصادي من أجل الإقلاع الاقتصادي لدول أوروبا الشرقية»، فاس، مايو 1990.

19 – «اجتياح العراق للكويت ودور الأمم المتحدة الجديد»، الدار البيضاء، أبريل 1991.

20 – «هل يُعطي حق التدخل شرعية جديدة للاستعمار ؟»، الرباط، أكتوبر 1991.

21 – «التراث الحضاري المشترك بين إسبانيا والمغرب»، غرناطة، أبريل 1992.

22 – «أوروبا الإثنتي عشرة دولة والآخرون»، الرباط، نونبر 1992.

23 – «المعرفة والتكنولوجيا»، الدار البيضاء، مايو 1993.

24 – «الاحتمائية الاقتصادية وسياسة الهجرة»، الرباط، دجنبر 1993.

25 – «رؤساء الدول أمام حق تقرير المصير وواجب الحفاظ على الوحدة الوطنية والترابية»، فاس، أبريل 1994.

26 – «الدول النامية بين المطلب الديموقراطي وبين الأولوية الاقتصادية»، الرباط، نونبر 1994.

27 – «أيٌّ مستقبل لحوض البحرالأبيض المتوسط والاتحادالأوروبي ؟»، لشبونة، مايو 1995.

28 – «حقوق الإنسان والتشغيل بين التنافسية والآلية»، الرباط، أبريل 1996.

29 – «وماذا لو أخفقت عملية السلام في الشرق الأوسط ؟»، عمّان، دجنبر 1996.

30 – «العَوْلَمة والهُوية»، الرباط، مايو 1997.

31 – «حقوق الإنسان والتصرّف في الجينات»، الرباط، نونبر 1997.

32 – «لماذا احترقت النمور الأسيوية ؟»، فاس، ماي 1998.

33 – «القدس أنقطة قطيعة أم مكان التقاء ؟»، الرباط، نونبر 1998.

34 – «هل يشّكل انتشار الأسلحة النووية عامل ردع ؟»، الرباط، مايو 1999.

35 – «فكر الحسن الثاني : أصالة وتجديد»، الرباط، أبريل 2000.

36 – «السياسة المائية والأمن الغذائي للمغرب في بداية القرن الواحد والعشرين»، الرباط، نونبر 2000. (مجلدان باللغة الفرنسية).

37 – «السياسة المائية والأمن الغذائي للمغرب في بداية القرن الواحد والعشرين»، الرباط، نونبر 2001. (مجلد واحد باللغة العربية).

38 – «أزمة القيم ودور الأسرة في تطور المجتمع المعاصر»، الرباط، أبريل 2001.

39 – «أي مستقبل للبلدان المتنامية في ضوء التحولات التي تترتب عن العولمة»، الرباط، نونبر 2001.

40 – «العلاقات الدولية في العشرية الأولى من القرن الحادي والعشرين، أي أفق ؟»، الرباط، أبريل 2002.

41 – «الحروب الإقليمية والمحلية وآثارها على التنمية الاقتصادية والتطور الحضاري واستتباب السلم في العالم»، الرباط، دجنبر 2002.

42 – «الذكرى الخمسون لثورة المَلك والشعب»، الرباط، غشت 2003.

II – سلسلة «التراث» :

43 – «الذيل والتكملة»، لابن عبد الملك المراكشي، السفْر الثامن، جزءان، تحقيق محمد بنشريفة، 1984.

44 – «الماء وما ورد في شربه من الآداب»، تأليف محمود شكري الألوسي، تحقيق محمد بهجة الأثري، مارس 1985.

45 – «مَعْلَمة الملْحون»، تصنيف محمد الفاسي، القسم الأول والقسم الثاني من الجزء الأول، أبريل 1986، أبريل 1987.

46 – «ديوان ابن فَرْكون» تقديم وتعليق محمد بنشريفة، ماي 1987.

47 – «عين الحياه في علم استنباط المياه» للدمنهوري، تقديم وتحقيق محمد بهجة الأثري 1409هـ/1989.

48 – «مَعْلَمة المَلْحون»، تصنيف محمد الفاسي، الجزء الثالث، «روائع المَلْحون» 1990.

49 – «عمدة الطبيب في معرفة النبات»، القسم الأول والقسم الثاني، لأبي الخير الإشبيلي، حققه وعلق عليه وأعاد ترتيبه محمد العربي الخطّابي، 1990/1411.

50 – «كتاب التيسير في المداواة والتدبير»، لابن زهر، حقّقه وعلّق عليه محمد بن عبد الله الروداني، 1991/1411م.

51 – «مَعْلَمة المَلْحون»، تصنيف محمد الفاسي، الجزء الثاني، القسم الأول، «معجم لغة المَلْحون»، 1991.

52 – «مَعْلمة الملْحون»، تصنيف محمد الفاسي، الجزء الثاني – القسم الثاني وفيه : «تراجم شعراء المَلْحون»، 1992.

53 – «بغيات وتواشي الموسيقى الأندلسية المغربية»، تصنيف عز الدين بناني، 1995.

54 – «إيقاد الشموع للذة المسموع بنغمات الطبوع»، لمحمد البوعصامي، تحقيق عبد العزيز بن عبد الجليل، 1995.

55 – «مَعْلمة الملْحون، مائة قصيدة وقصيدة في مائة غانية وغانية»، تصنيف محمد الفاسي، 1997.

56 – «رحلة ابن بطوطة»، خمسة أجزاء، تحقيق عبد الهادي التازي، 1997.

57 – «كنّاش الحائك»، تحقيق مالك بنّونة، مراجعة وتقديم عباس الجراري، 1999.

58 – «الأناشيد الوطنية المغربية ودورها في حركة التحرير»، تحقيق عبد العزيز بن عبد الجليل، 2005.

59 – «مذكرات مهندس الماء في القرن العشرين»، تأليف روبير امبروگْجي، 2006.

60 – «حكايات في الماء»، تأليف روبير امبروگْجي، 2006.

61 – «الأطلنتيد : زيارة جديدة في ضوء سنة 2000»، تأليف روبير امبروگْجي، 2006.

62 – «العَطاء العربي لحضارة الماء والنهضة الأوروبية»، تأليف روبير امبروگْجي، 2006.

63 – «مرشد مُهندس الماء»، تأليف روبير امبروگْجي، 2006.

64 – «موسوعة الملحون»، ديوان الشيخ عبد العزيز المغراوي، 2008.

65 – «موسوعة الملحون»، ديوان الشيخ الجيلالي امْتيردْ، 2008.

66 – «موسوعة الملحون»، ديوان الشيخ محمد بن علي ولد أرْزينْ، 2009.

67 – «مساجد فاس وشمال المغرب»، تأليف ماصلو 1937، أُعيد طبعه طبق الأصل.

68 – «موسوعة الملحون»، ديوان الشيخ عبد القادر العلمي، 2009.

III – سلسلة «تاريخ المغرب» :

69 – «الإلمام»، تأليف محمد التازي سعود، طبع سنة 2006، وهو مدخل لتاريخ شمال أفريقيا القديم.

70 – «سلا ورباط الفتح، أسطولهما وقرصنتهما الجهادية»، تأليف جعفر بن أحمد الناصري وتحقيق أحمد بن جعفر الناصري، 6 أجزاء، 2006.

71 – «تاريخ شمال أفريقيا القديم»، تأليف اصْطيفان اكْصيل، ترجمه إلى العربية محمد التازي سعود في 8 أجزاء، 2007.

72 – «المغرب العتيق»، تأليف جيروم كَرْكوپينو، ترجمه إلى العربية محمد التازي سعود، جزء واحد، 2008.

IV – سلسلة «المعاجم» :

73 – «المعجم العربي – الأمازيغي» الجزء الأول، تأليف محمد شفيق، 1990.

74 – «المعجم العربي – الأمازيغي» الجزء الثاني، تأليف محمد شفيق، 1996.

75 – «الدارجة المغربية مجال تَوارد بين الأمازيغية والعربية» تأليف محمد شفيق، 1999.

76 – «المعجم العربي – الأمازيغي» الجزء الثالث، تأليف محمد شفيق، سنة 2000.

V – سلسلة «الندوات والمحاضرات» :

77 – «فلسفة التشريع الإسلامي» الندوة الأولى للجنة القِيَم الروحية والفكرية، 1987.

78 – «وقائع الجلسات العمومية الرسمية بمناسبة استقبال الأعضاء الجدد»، دجنبر 1987 (من 1401هـ/1980 إلى 1986/1407).

79 – «محاضرات الأكاديمية»، 1988 (من 1403هـ/1983 إلى 1987/1407).

80 – «الحرف العربي والتكنولوجيا»، الندوة الأولى للجنة اللغة العربية، الرباط، فبراير 1988/1408.

81 – «الشريعة والفقه والقانون»، الندوة الثانية للجنة القيم الروحية والفكرية 1989/1409.

82 – «أسس العلاقات الدولية في الإسلام»، الندوة الثالثة للجنة القيم الروحية والفكرية 1989/1409.

83 – «نظام الحقوق في الإسلام»، الندوة الرابعة للجنة القيم الروحية والفكرية،1410 /1990.

84 – «الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية : الأخذ والعطاء»، الندوة الخامسة للجنة القيم الروحية والفكرية، مكناس، 1991/1412.

85 – «قضايا استعمال اللغة العربية»، الندوة الثانية للجنة اللغة العربية، الرباط، 1993/1414.

86 – «المغرب في الدراسات الاستشراقية»، الندوة السادسة للجنة القيم الروحية والفكرية، مراكش، 1993/1413.

87 – «الترجمة العلمية»، الندوة الثالثة للجنة اللغة العربية، طنجة، 1995.

88 – «مستقبل الهُوية المغربية أمام التحديات المعاصرة»، الندوة السابعة للجنة القيم الروحية والفكرية، تطوان، 1997/1417.

89 – «هجرة المغاربة إلى الخارج»، الناظور، 1999/1419.

90 – «الموريسكيّون في المغرب»، الندوة الثانية، شفشاون، 2000/1421.

91 – «الأمثال العامّية في المغرب، تدوينها وتوظيفها العلمي والبيداغوجي»، الرباط، دجنبر 2001.

92 – «ثقافة الصحراء : مقوّماتها المغربية وخصوصياتها»، الرباط، مارس 2002.

93 – «التطرف ومظاهره في المجتمع المغربي»، الرباط، مايو 2004.

94 – «الوجود البرتغالي في المغرب وآثاره»، آسفي أكتوبر 2004.

95 – «قضايا استعمال اللغة العربية في المغرب»، (الحلقة الثانية) فاس، مايو 2005.

96 – «الحكاية الشعبية في التراث المغربي»، الرباط، شتنبر 2005.

97 – «الوطن والمُواطنة وآفاق التنمية البشَرية»، الرباط، يونيو 2006.

98 – «المغرب في فكر ابن خلدون»، فاس، مارس 2007.

99 – «العادات والتقاليد في المجتمع المغربي»، مراكش، نونبر 2007.

100 – «فاس في تاريخ المغرب»، طُبع في مجلّدين، (القسم الأول والقسم الثاني)، فاس، دجنبر 2008.

VI – سلسلة مجلة «الأكاديمية» :

101 – «العدد الافتتاحي»، وفيه سرد لوقائع افتتاح جلالة الملك الحسن الثاني للأكاديمية يوم الإثنين 5 جمادى الثانية عام 1400هـ، الموافق 21 أبريل 1980.

102 – «الأكاديمية» العدد الأول، فبراير 1984.

103 – «الأكاديمية» العدد الثاني، فبراير 1985 .

104 – «الأكاديمية» العدد الثالث، نونبر 1986.

105 – «الأكاديمية» العدد الرابع، نونبر 1987.

106 – «الأكاديمية» العدد الخامس، دجنبر 1988.

107 – «الأكاديمية» العدد السادس، دجنبر 1989.

108 – «الأكاديمية» العدد السابع، دجنبر 1990.

109 – «الأكاديمية» العدد الثامن، دجنبر 1991.

110 – «الأكاديمية» العدد التاسع، دجنبر 1992.

111 – «الأكاديمية» العدد العاشر، شتنبر 1993.

112 – «الأكاديمية» العدد 11، دجنبر 1994.

113 – «الأكاديمية» العدد 12، سنة 1995.

114 – «الأكاديمية» العدد 13، سنة 1996.

115 – «الأكاديمية» العدد 14، سنة 1997.

116 – «الأكاديمية» العدد 15، خاص بالموريسكيين في المغرب، سنة 1998.

117 – «الأكاديمية» العدد 16، سنة 1999.

118 – «الأكاديمية» العدد 17، سنة 2000.

119 – «الأكاديمية» العدد 18، سنة 2001.

120 – «الأكاديمية» العدد 19، سنة 2002.

121 – «الأكاديمية» العدد 20، سنة 2003.

122 – «الأكاديمية» العدد 21، سنة 2004.

123 – «الأكاديمية» العدد 22، سنة 2005.

124 - «الأكاديمية» العدد 23، سنة 2006.

125 - «الأكاديمية» العدد 24، سنة 2007.

126 - «الأكاديمية» العدد 25، سنة 2008.

127 - «الأكاديمية» العدد 26، سنة 2009.

128 - «دليل الأكاديمية وحصيلة أعمالها في ذكراها الثلاثين» (1400-1431هـ/ 1980-2010م).

أحاديث الخميس

يجتمع أعضاء الأكاديمية "المقيمون" يوم الخميس، مرتين في الشهر، للاستماع إلى حديث أحد زملائهم في موضوع من اختياره تليه مناقشة عامّة. وقد صدرت بعض هذه الأحاديث متفرقة في مجلة الأكاديمية، وبقي منها ما ننشره اليوم، وما نحن عازمون على نشره في الأعداد القادمة من المجلة بحول الله.

الفهـــرس

خمسون سنة

في خدمة الصّحافة

عبد الكريم غلاّب

عانى المغرب تخلفه في ميدان الإعلام - الصحفي بالأخص - وتأخره في نشأة الصّحافة العربية بالنسبة لمعظم البلاد العربية.

ويعود ذلك إلى عاملين أساسيين : أولهما ذاتي مغربي وثانيهما غيري استعماري.

بالنسبة للعامل الأول نشير إلى أن المغرب عرف فترة خطيرة من العزلة السياسية والفكرية، وبالتالي الاقتصادية. وتعود هذه العزلة إلى تاريخه المضطرب الذي عرف فيه تألقاً بمشاركته الفاعلة في فتح الأندلس والدفاع عنها وعن الحضارة الإسلامية فيها. وانتهى به ذلك إلى تكوين امبراطورية واسعة الأرجاء امتدت حتى السودان الغربي جنوباً وليبيا شرقاً والأندلس شمالاً. ثم عرف خسوفا

وكسوفا، إن صح التعبير، فأصبح يهاجم في عقر داره، إذ احتلت شواطئه الشمالية والغربية ثم كانت معركة وادي المخازن قبل أربعة قرون ونيف فأنقذت المغرب من الاحتلال المطلق الذي كانت النصرانية تهيء له كجزء من مخطط الحروب الصليبية، ليعود المخطط في شكل آخر، وفي ظروف أكثر خطورة وبأساليب أكثر تقنية، في حرب ايسلي سنة 1844 وفي احتلال تطوان سنة 1860.

كل هذه الظروف التي تتميز بالإحباط والهزيمة السياسية والنفسية إلى جانب الهزائم العسكرية دفعت بالمغرب إلى العزلة والحذر والتحسب لكل ما يمكن أن يكون انفتاحاً على العالم وعلى الحضارة الحديثة. وكان من نتيجة ذلك «الاستقلال» عن الخلافة العثمانية. وقد كانت سلبياته تعادل ايجابياته، وبالتالي الانغلاق عن الحضارة الغربية والتخوف من كل ما هو غربي، حتى البعثة العلمية التي أرسلت إلى أروربا في النصف الثاني من القرن الماضي لم يستطع المغرب أن يستفيد منها.

لهذه الأسباب التي أشرنا إليها مجملة وباختصار شديد لم يستفد المغرب من وسائل الاتصال الغربية سواء كانت مواصلات، طرقاً وسكة حديدية، أو اتصالاً فكرياً وإعلامياً كالصحافة، وحتى المطبعة وصلت إلى المغرب متأخرة، المطبعة الحجرية سنة 1864 والمطبعة الحرفية 1889 التي طبعت «المغرب» أول جريدة عربية في طنجة. وكانت أول مطبعة بالحروف اللاتينية إسبانية في تطوان سنة 1860. وهي الأداة الأولى للاتصال الفكري.

وفي هذا المحيط المضطرب كانت نشأة الصحافة العربية – المغربية متأخرة في الزمان ومضطربة في الاستقرار والاستمرار.

انضاف إلى ذلك العامل الأساسي الثاني وهو العامل الاستعماري. وقد كان من المفروض أن يشجع الصحافة كوسيلة اتصال مع الشعب المغربي، ولو كانت في خدمة الاستعمار أو موالية له بشكل أو بآخر كما فعل في تونس والجزائر، وكما فعل بالنسبة للصحافة الصادرة باللغة الفرنسية والإسبانية. ولكنه - بالأخص الفرنسي منه - كان يسلك مع الصحافة أكثر مما سلك مع التعليم فاعتبرها خطرا عليه، ولو من نوع «السعادة» التي كانت لسان الإقامة العامة. أو «المغرب».

لهذين العاملين الأساسيين تأخرت نشأة الصحافة في المنطقتين، واضطربت بين الظهور والضمور والاختفاء. ولذلك كانت تجربة "العلم" واستمرارها نصف قرن كامل (إلا في الشهور التي أوقفتها فيها الإدارة الفرنسية بين ديسمبر 1952 ونونبر 1955) كانت هذه التجربة رائدة بالنسبة للصحافة المغربية الوطنية.

قبل نشأة «العَلم» نشأت صحف عربية في الشمال بالأخص بدأت أسبوعية كـــ «الحياة» سنة 1934 ثم «الريف» سنة 36 ثم «الحرية» التي عمّرت عشر سنوات من 1936 حتى سنة 1946 ثم توالت الصحف أسبوعية ونصف أسبوعية كالأخبار التي لم تعمر طويلا بعد منعها من دخول المنطقة الجنوبية والوحدة المغربية.

في منطقة الحماية الفرنسية كانت الإدارة تمانع في إنشاء صحف باستثناء «السعادة» لسان الإقامة العامة، وبعد تقديم مطالب الشعب المغربي سنة 1934، وفي مقدمة فصولها حرية الصحافة ثم تقديم المطالب المستعجلة سنة 1936 التي ركزت على الحريات العامة تميزت هذه الفترة بظاهرتين :

الأولى قيام حكومة الجبهة الشعبية في فرنسا في نفس السنة. وقد اغتنمتها كتلة العمل الوطني فرصة لتقديم المطالب المستعجلة آملة أن تستجيب الإدارة الفرنسية، فتمنح الإذن بصدور بعض الصحف. لكن الإدارة التي ترأسها المقيم العام الجنرال نوجيس في نفس السنة أبت الاستجابة لهذا الطلب، بل تجاوزت الخط المسالم الذي كان يفترض أن يقام بين الإدارة والحركة الوطنية، فاعتقلت ثلاثة من زعماء الكتلة لمجرد أنهم نظموا اجتماعاً في الدار البيضاء لشرح المطالب المستعجلة. وقد أعقبت هذا الاعتقال مظاهرات واضطرابات في مثل هذه الأيام في نوفمبر 1936 اعتقل على إثرها عدد من المناضلين المتظاهرين.

راجعت حكومة باريس موقفها فأمرت الجنرال المقيم بالإفراج عن الوطنيين والاستجابة لبعض مطالبهم، فاختار الصحافة منها وبذلك صدرت عدة صحف أسبوعية منها : «الأطلس» و«الدفاع» و«المغرب» و«الوداد». ولكن هذه الصحف في مجملها لم تعمر غير بضعة أشهر فمنعت منها «الأطلس» ثم «الدفاع»، وتوقفت «المغرب» فترة من زمان بعد الأحداث الخطيرة التي تلت حل كتلة العمل الوطني في نوفمبر 37.

فترة الحرب لم تكن لتسمح للحركة الوطنية بممارسة نشاطها العام بعد أن منع الحزب الوطني والحركة القومية قبل الحرب بسنتين تقريبا، وبعد أن استمر حكم الجنرال نوجيس ست سنوات شملت الفترة الأولى من الحرب أي قبل نزول جيوش الحلفاء الأمريكية – الانجليزية والفرنسية بالتبعية بالمغرب سنة 42. وجاء خلفه السيد ليو ليواصل نفس السياسة، خاصة وأن الحكومة المؤقتة للجمهورية الفرنسية برياسة الجنرال دوكول لم تغير سياسة فرنسا الاستعمارية. وكان رد الفعل لمطالبة حزب الاستقلال بالاستقلال، بالاتفاق الكامل مع جلالة المغفور له محمد الخامس، المظهر الفاضح للسياسة الفرنسية التي قامت بقمع

عنيف للشعب المغربي. ولم يتدخل الحلفاء الذين كانوا يحتلون المغرب لايقاف العنف تأكيداً منهم لاستمرار المخطط الاستعماري بعد الحرب، وإشعاراً منهم بأن فرنسا هي الكفيلة بإدارة مستعمراتها وفق السياسة التي تختارها.

المهم أن فترة الحرب وما صاحبها من قمع عسكري وسياسي لم تكن تسمح بإنشاء صحف وطنية باستثناء جريدة المغرب التي استأنفت الصدور بعد توقفها على إثر حوادث 1937 كجريدة إخبارية حتى إذا أخبرت سنة 1944 بالمطالبة بالاستقلال منعت هي الأخرى.

نمر سريعا بهذه الفترة لنصل إلى فترة ما بعد الحرب.

وقد تميزت هذه الفترة بظاهرتين :

الأولى تتجلى في نوع من التفتح السياسي لدى الحكومة الفرنسية لصالح الاختيار الاقتصادي، نتيجة الآثار السلبية التي تركتها الحرب على الاقتصاد العالمي، وخاصة في البلاد التي مرت الحرب بأراضيها - ومنها فرنسا.

الثانية انبعاث الوعي الوطني في البلاد المستعمرة وفي مقدمتها المغرب وتجدد الأمل في تحقيق الاستقلال.

من آثار الظاهرة الأولى انفراج الأزمة السياسية بالمغرب بتعيين مقيم عام جديد دبلوماسي، ذي تفكير اقتصادي ليبرالي، ومخطط لاحتواء الوضعية السياسية في الوضعية الاقتصادية. ولذلك أفرج عن القيادات وحاول استمالة بعضهم لتحرير مخططه لخلق استثمارات فرنسية تسيطر على ما بقي من إمكانات معدنية وفتح مجالات صناعية وتجارية جديدة في وجه المستثمرين الفرنسيين.

كان في ذلك «منفذا» لسياسة فرنسا ما بعد الحرب. ولذلك سمح إلى جانب الإفراج عن القادة السياسيين بالاستجابة لطلبهم بإصدار صحف عربية تعبر عن أفكارهم في حدود ما تسمح به الرقابة المتخلفة من سنوات الحرب. وكانت "العلم" إحدى هذه الصحف التي صدرت في 11 سبتمبر 1946.

تردد حزب الاستقلال - الذي كان ممنوعا رسميا - في الإقدام على إصدار جريدة يومية، وكان الاتجاه أن تكون أسبوعية لأسباب سياسية وتقنية :

من الأسباب السياسية أن الثقة كانت منعدمة في استمرار صحيفة يومية في ظل قانون استعماري، أو على الأصح لا قانون، لأن الصحف العربية كانت تصدر بإذن شكلي من الصدر الأعظم وتمنع بقرار منه، وتحكم المحاكم الفرنسية في المخالفات التي ترتكبها. ومن هذه الأسباب الرقابة التي تمارسها إدارة الأخبار في الإقامة العامة. وكان من المؤكد أن هذه الرقابة لن تسمح لجريدة ما بالازدهار. فمن العبث بذل جهود كبيرة لإصدار يومية لن تكتب لها الحياة.

أما الأسباب التقنية فتتجلى في ضعف الإمكانيات الطباعية، إلا في الصحف الناطقة باسم الإقامة العامة. وبالإضافة إلى أنه لا يمكن طبع صحيفة وطنية في هذه المطابع فإن تجهيزاتها، في مجال التصفيف، بالحروف اللاتينية، ثم إن الأطر التي يمكنها أن تتحمل مسؤولية صحيفة يومية كانت شبه منعدمة.

ويعود الحسم في هذا التردد إلى المرحوم الحاج أحمد بلافريج الأمين العام لحزب الاستقلال آنذاك الذي تحمل مسؤولية صدور صحيفة يومية في ظل الإحباط التي كانت تشكك في نجاح المشروع.

وصدرت «العَلم» في 11 سبتمبر 1946 مجللا عددها الأول بالبياض مما حذفته الرقابة. وكان هذا البياض وحده مؤشرا على مفهوم الانفتاح الذي أعرب عنه المقيم الجديد السيد أريك لابون.

صدرت وشعارها جريدة يومية إخبارية، تحسبا لمنعها من أول يوم إذا ما كان شعارها لسان حزب الاستقلال، لأن الأحزاب كانت ممنوعة آنذاك إلا فروع الأحزاب الفرنسية ومنها الحزب الشيوعي الذي كان يضم بعض المغاربة. وكانت مع ذلك متفائلة في افتتاحية العدد الأول، فقالت : شاءت الأقدار أن يُزَاح للمغربي الخناق، وأن تفتح له نافذة على العالم الحر يلتقط منها من الأخبار ما يستهويه ويفيده. وكانت تشير ولا تصرح فقالت الافتتاحية : «قام "العَلم" ينتهز الفرصة عساه أن يطلق لسانه بالذكرى، ويزف إلى قرائه البشرى». البشرى طبعا هي بشرى الاستقلال. وتعهدت "العلم" «بإنارة» السبل لمن أراد أن يتبع النهضة المغربية، وأن يربط الوصل بين الماضي الزاهر والمستقبل الباسم وستبوئ المقعد الأول كل ما يتعلق بهذه البلاد من رغبات شعبية وأبحاث اجتماعية وأدبية. وأكدت اهتمامها بأخبار البلاد العربية، وفي مقدمتها الجزائر وتونس بل ستخصص أعمدة وافرة من صفحاتها لبسط نظم تلك البلاد ودرس تطورها ونهضتها والتحدث عن مؤسساتها وأجهزتها.

وفي هذا التعهد تأكيد صريح لاهتمام الصحيفة بقضايا المغرب العربي، الفكرة التي لم تكن قد نضجت بعد، إلا في مشاعر المناضلين في الحقل الوطني.

شيء آخر تعهدت به افتتاحية العدد الأول حينما قالت : «وسيجد مختلف الكتاب والباحثين المكان الرحب في صفحات "العلم" لمقالاتهم ودراساتهم كلما وافق ذلك خطة الجريدة المرسومة واتسم بطابع النزاهة والمروءة.

ولعلها قد وفت بهذا الانفتاح على مختلف الأفكار والآراء حتى بعد أن بلغت الخمسين دون أن تتقيد بأقلام المنتمين إلى الحزب أو المناضلين في صفوفه.

واجهت جريدة "العلم" منذ البداية تحديا كبيرا في تقنيات الطباعة وإمكاناتها فصدرت في ورقة واحدة من صفحتين. ثم أصبحت تراوح بين صفحتين وأربع صفحات تطبع كل صفحتين في مطبعة إحداهما بعيدة عن الأخرى، ولم تستقم في أربع صفحات يوميا إلا في شهر أكتوبر من سنة 1950. وتابعت بعد ذلك التطورات التي حاولت بها أن تواكب تطور الطباعة من الحروف المجموعة بالأصابع إلى آلة اللينوتيب إلى الفوتوكومبوزيسيون إلى التصفيف الإليكتروني. ومن السحب باليد وطبع كل صفحتين على حدة وطبع ظهر الصفحتين في مطبعة أخرى إلى أجيال السحب الآلي الذي يطبع اثنتي عشرة صفحة أو ست عشرة صفحة في آن وبآلاف الأعداد في الساعة الواحدة.

لهذه التحديات وزنها الكبير في تقدير الجهد الذي بذلته "العلم" كصحيفة يومية لم تتخلف عن الصدور إلا مكرهة ست مرات في الاسبوع ثم كل أيام الأسبوع.

وواكبت تطورها في العمل الصحفي الإعلامي وفي دراساتها وأبحاثها ومتابعتها للقضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، سارت على منهجها في اختيار الأخبار. وفي هذا المجال كانت تصطدم بالترجمة. فمصادر الأخبار دائما بلغة أو لغات أجنبية. وكانت تعتمد في البداية على الاستماع إلى الإذاعات الأجنبية لتختار من آخر أخبارها ما يتفق مع منهج الجريدة وتتسع له أعمدتها. وتواكب الأخبار بالتحليل والتوجيه. مصادر الأخبار الأجنبية التي كانت محدودة الأفق مغرقة في التوجيه الاستعماري، لم تكن "العلم" تعتمدها اعتمادا مطلقا، وإنما كانت تتجه إلى التحليل والانتقاء.

وكان تحليلها للقضايا المغربية يراوح بين الصراحة والحذر. فكانت افتتاحيتها الوطنية تحت عنوان «حديث اليوم» تعطي الرأي الصريح في سياسة

إدارة الإقامة العامة، سواء تعلق الأمر فيها بالقضايا السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية. كانت هذه الافتتاحية معرضة في الغالب لقلم الرقيب، وكانت بقية موادها تتجه إلى النقد المبطن، وإلى فضح تصرفات الإدارة في الأقاليم. ولذلك خصصت منذ أعدادها الأولى حيزا مهما لمراسلات الأقاليم، وكثيرا ما كانت تتعرض هذه المراسلات لقلم الرقيب. ولكن ما ينشر منها كان يفضح سلوك السلطات الإدارية بما فيها سلطات القواد والباشوات، الكبار منهم والصغار، إزاء المواطنين. كانت تساهم في تخفيف الضغط عن المواطنين أحيانا، ولكن نشر هذه التجاوزات لحقوق الإنسان وحقوق المواطن كانت تشدد الضغط. ويتحمل المواطنون ذلك معتبرين دفاع "العلم" عنهم وإعلانها لحقوقهم تعويضا عما يلاقونه من محنة.

تحدثت عن الرقابة، وأريد أن أؤكد أن الرقابة لم يكن لها مقياس ولا ضابط. الرقيب الفرنسي، ويمارس بمساعد مغربي، يحذف كل ما ارتأى حذفه دون منطق ولا قانون لأنه يعرف أنه غير محاسب. غير أن بعض الكلمات أو الجمل كانت دائمة الحذف. مثلا : صفة «ولي العهد» وبعض ما يتعلق بجلالة الملك مما ليس رسميا. وكلمتا «شيخ الإسلام» وكانت "العلم" تصف بهما الشيخ محمد بن العربي العلوي. وكلمة «الاستقلال» أو «الحزب» وكثير من الكلمات التي يعتبرها الرقيب مما من شأنه أن يثير الرأي العام استنادا في ذلك إلى ظهير 1935 الذي لم يلغ إلا في السنة الماضية على يد البرلمان بعد جهد جهيد. ومن طرائف الرقابة – وكل تصرفاتها تجمع بين الاستهتار والطرافة – أن الرقيب حذف مرة كل الأشطار الثانية وترك الأشطار الأولى من قصيدة للشاعر المرحوم عبد الكريم بن ثابت.

من القضايا التي أولتها "العلم" اهتمامها بمشاكل الشباب والمستقبل والرياضة ومشاكل الأطفال والتعليم والصحة ومشاكل الفلاحين والفلاحة ومشاكل الصناعة والعمال والمرأة والطالب والمعلم والسينما والفنون والتربية الوطنية ومنبر الرأي، وملحق خاص بالمرأة، وخصصت لهذه القضايا وغيرها صفحات خاصة أسبوعيا كما خصصت لقضايا العالم الإسلامي صفحة أسبوعية تطورت إلى ملحق خاص بالفكر الإسلامي. وخصصت للقضايا الثقافية والأدبية أعمدة يومية وصفحات أسبوعية تطورت إلى ملحق أسبوعي وصفحة يومية ذات طابع ثقافي. وأصدرت "العلم" ملفات خاصة مثلا عن الأمية وأعدادا خاصة عن عيد العرش، وعن استقلال باكستان، وعن التربية الأساسية، وعن ذكريات وطنية وسياسية، وأعدادا خاصة بالأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية بمناسبة أعياد ميلادها العاشر والخامس والعشرين والأربعين وأخيراً الخمسين.

كان الخط السياسي بجريدة "العلم" – وما يزال – هو النضال من أجل الاستقلال السياسي والاقتصادي والاجتماعي للوطن والمواطنين. ولم يكن الاستقلال يوم صدرت بالأمر الهين الذي يسهلُ النضال من أجله. ولذلك كانت مهمتها مزدوجة : التوعية بالفكرة بين قرائها من المواطنين، وتبليغ الرسالة للخصم. وفي كلا المزدوجين كانت تلقى صعوبة كبرى لا تعانيها الصحف في كثير من البلاد إلا التي كانت غارقة في عباب التخلف. بالنسبة للرسالة الأولى كانت الأمية تقف في طريقها. فالقراء محدودون، والذين يقرأون أغلبهم لا يستطيع اقتناء الصحيفة رغم زهيد ثمنها. وكانت تحاول أن تنتصر على المشكلة بالقراءة الجماعية التي كانت تنظمها الخلايا الوطنية، فالنسخة الواحدة قد يقرأها عشرون أو ثلاثون شخصا، ولم يكن هذا مثيرا إلا في المدن. أما الرسالة الثانية فقد كانت تبلغ بكاملها لأن الإدارة الفرنسية كانت تتبع باهتمام كل كلمة تكتبها "العلم" في

التوجيه السياسي أو الاجتماعي، تتبعها وهي تراقب الصحيفة قبل الطبع فتحذف منها ما لا ترغب في أن يصل إلى القراء، ولكنه يصلها مكتوبا أو محذوفا.

وفي الخط السياسي للعلم النضال من أجل الديمقراطية. لم تكن تناضل من أجل ديمقراطية تنظيمية شكلية على عهد الحماية لأن الاتجاه السياسي كان يؤكد ألا ديمقراطية في ظل الحماية. كانت تؤكد أن الاستقلال أولا، ثم يستطيع الشعب أن ينظم نفسه على الأساس الديمقراطي الذي يختاره، لا الذي يختار له. ولكنها كانت في سبيل تنظيم الحكم تنظيما ديمقراطيا منذ السنة الأولى للاستقلال. وما تزال تحمل راية النضال من أجل تصحيح وتدعيم الديمقراطية على أساس الملكية الدستورية.

وكان للديمقراطية الاقتصادية والاجتماعية مفهوم واضح في أدبيات "العلم". فهي ببساطة تعتبر ممكنات الوطن الاقتصادية ملكاً للشعب ويجب أن تكون في خدمة الشعب ولصالح جميع طبقاته، تقدس الملكية الخاصة بمقدار ما يقدسها الإسلام، ولكن ما يملكه الفرد أو المجموعة يجب أن يوظف لخدمة المجموع ولصالحه. وتقدس العمل وتعتبره واجبا وحقا لا تضمنه الدولة فحسب، ولكن على المواطن أن يبذل من جهده ليؤهل نفسه للقيام بواجب العمل. ولذلك فقد كانت "العلم" تناهض الاحتكارات الفردية والشركية، ما لم تؤد هذه الاحتكارات واجبها الوطني نحو المواطنين جميعهم. وتتداخل الديمقراطية الاقتصادية مع الديمقراطية الاجتماعية التي كان يجمعها مذهب التعادلية الاقتصادية والاجتماعية، أي توفير العدل للمواطنين في كل حقوقهم ومصالحه في الغذاء والكساء والتعليم والتربية والتثقيف والتطبيب والسكنى والعمل وكل طيبات الحياة، وبهذا تختفي أو تقل الفوارق الطبقية التي تخلخل المجتمع وترجه.

في نظال «العَلم» الاجتماعي كان للنقابة العمالية حظ كبير في صفحاتها. وقد كافحت لتحقيق الحرية النقابية للطبقة العاملة ووقفت مع العمال في تحرير نقابتهم من سيطرة النقابات الأجنبية التي كانت لها فروع في المغرب. كما كانت بعد الاستقلال لسان النقابات في الدفاع عن حرية العمل والمصالح والحقوق الاجتماعية للطبقة العاملة.

وفي الخط الأساسي للعَلَم الدفاع عن الإسلام الصحيح وقد ولدت في ظروف كانت الغفلة الفكرية ما تزال تغمر الطبقات الشعبية، ثم عايشت موجة من التمرد بدأت بظاهرة التمرد على الدين انطلاقا ممّا كان يفد على المغرب من كتب ومجلات. وكان خطها الإسلامي واضحا في توضيح الفكر الإسلامي السليم وفي الدفاع عن الإسلام إزاء كل الهجمات المغرضة التي كان يتعرض لها. وتعتبر "العلم" أن الإسلام أساس من أسس الوجود لهذه البلاد، ليس فقط باعتباره الدين الصحيح، ولكن كذلك باعتبار عقيدته موحدة للمواطنين.

وفي إطار الإسلام تبنت "العلم" قضايا البلاد الإسلامية والدفاع عن حريتها واستقلالها. ولذلك كان اهتمامها بأندونيسيا وفلسطين وباكستان والجزائر وغيرهما يمزج فيه الإسلامي بالسياسي وبالدفاع عن استقلال الشعوب وحرياتها.

ووقفت «العَلم» مواقف شجاعة في الدفاع عن قضايا البلاد العربية الأخرى، وخاصة المغرب العربي حتى إنها كانت لسان جبهة التحرير الجزائرية أثناء نضال الجزائر من أجل الاستقلال، وكانت لسان تونس أيضا. وقد كان من أسباب توقيفها سنة 1952 مساندتها لتونس أثناء تعرض قيادتها النقابية لاغتيالات اليد الحمراء.

لست في حاجة أن أؤكد أن "العلم" كانت تستند في اتجاهاتها إلى برنامج الحزب الذي تنطق باسمه. ومع ذلك كان وراءها دائما شخصيتان

مهمتان ترعيانها بالتوجيه والتفكير وتحافظان على الحظ المستقيم الذي صارت فيها. كان في البداية المرحوم أحمد بلافريج الذي بذل مجهودا كبيرا في إنشائها ورسم الخطوط العريضة لمسيرتها وتتبع أعمالها وإملاء كثير من مقالاتها وبخاصة العمود الرئيسي الذي كانت تنشره تحت عنوان «حديث اليوم» ثم كان المرحوم علال الفاسي الذي كان يمنحها كثيرا من وقته وتفكيره وتوجيهه، بالإضافة إلى ما كان يكتبه من مقالات يومية أحيانا وأبحاث وقصائد تعبر عن فكره الاقتصادي والسياسي والاجتماعي والإسلامي.

كانت «العَلم» على مدى نصف قرن مدرسة في الصحافة المغربية، تكونت فيها أجيال من الكُتّاب والمحررين والصحفيين، في مركزها الرئيسي بالرباط، وفي مكاتبها في الأقاليم، وبين مراسليها في معظم المدن والقرى. ولم يكن سهلا تكوين صحفي، ليس في ممارسة كتابة الخبر، ولكن في الحرص على صحة الخبر والتأكد من ظروف وقوعه. حرص التكوين السليم للمحررين على صدقية الخبر وصدقية التعليق عليه أتى من سببين اثنين :

أولهما : التشبث بالصدقية والثقة التي أحرزت عليها لدى قرائها كصحيفة ناطقة باسم حزب له مكانته السياسية والاجتماعية، وحرص القائمين عليها على شرف الكلمة المكتوبة التي لها وزنها الفكري والسياسي. ولذلك وجدت «العَلم» صعوبة كبيرة، ليس في التكوين فحسب، ولكن في الالتزام بهذا المذهب إزاء النشر والتأثير على القارئ من جهة. وعلى الوضع السياسي أو على العلاقة بين الإدارة والمواطنين. وكانت تضطر في كثير من الأحيان أن تتخلى عن العمل الصحافي الذي يغري بالقراءة وفاءً منها للصدقية. أحيانا تتخلى عن الخبر الصحيح المثير حفاظا على الوضع الأخلاقي أو سمعة البعض. وبذلك كان يفوتها السبق الصحفي لصالح المبدأ الذي التزمت به.

ومن هنا جاءت صعوبة التكوين فخريج معهد الصحافة الذي يختار "العلم" للعمل فيها أوإتمام تكوينه وتدريبه يجد منهجاً آخر يختلف قليلا أو كثيرا عما تعلّمه في المعهد. قداسة الخبر في "العلم" تختلف عن قداسته كما تؤكده المدرسة والتجارب الصحفية الأخرى. ويجد الذين يختارون "العلم"، أو تختارهم، الصعوبة في الاندماج بسبب ما يسمى أحيانا الاتجاه المحافظ بين الاتجاهات المتحررة من هذه القيود التي يمكن أن نسميها قيودا أخلاقية.

ثاني السببين : خضوع الصحافة إلى قوانين صارمة، سواء على عهد الحماية أو في عهد الاستقلال. ففي عهد الحماية لم يكن لها قانون خاص، إلا القوانين التي تمس الأمن العام. وتطبيقها في المحاكم الفرنسية يختلف باختلاف الظروف السياسية. وأسهل الاجراءات - ولا أقول أحكام القانون - كان إلغاء الصحيفة بقرار من الإقامة العامة يحمل توقيع الصدر الأعظم، أو الحكم بالسجن أو الغرامة على الصحفي لدى محكمة الباشا لأنه قام بما من شأنه أن يمس بالأمن العام تطبيقاً لظهير 1953. وفي عهد الاستقلال وجد قانون الحريات العامة لسنة 1958 وقد وجدت فيه الصحافة حماية من بعض التعسفات. ولكن التطور الصحفي تجاوزه من جهة. وتطبيق القانون يختلف عن نصه وروحه في كثير من الأحيان. وحرصا من "العلم" على ألا تغضب القانون كانت تجد صعوبة في ترويض أقلام محرريها حتى تكون عند حسن ظنه.

وفي كثير من الأحيان لم تكن عند حسن ظنه، فكانت المحاكمات وكانت الغرامات والسجن وكان أَيُّوبُ يُعلِّم "العلم" ومحرريها الصبر والامتثال لتجاربه صامدة حتى احتفلت بخمسينيتها.

وكانت "العَلم" موضع البحث العلمي الذي قام به كثير من الباحثين في الكليات المختلفة والمعهد العالي للصحافة وغيرهم من الباحثين، وكثير من هذه الدراسات للحصول على شهادات الدراسات العليا والدكتوراه. وشملت هذه الأبحاث جميع دور العلم السياسي والثقافي والفني ومساهماتها في هذه الميادين، والأقلام التي كتبت فيها. وأغلب هذه الأبحاث بالعربية وفيها أبحاث بالفرنسية. وكان الباحثون من الشباب والشابات نستطيع أن نعد منها 100 بحث، مما وقفنا عليه من أبحاث في الخزانات العامة واللائحة ليست كاملة، أغلبها خص "العَلم" بالبحث وبعضها أشرك معها «الاتحاد الاشتراكي» أو «أنوال». وقد تناولت هذه الأبحاث أدب وانتاج الكتاب في العلم مثل علال الفاسي، وعبد الكريم غلاب، وعبد الله گنون، وعبد الجبار السحيمي، وعبد المجيد بنجلون والعربي المساري. وتناولت موضوعات "العلم" كفن المقالة، والشعر والأدب السياسي وتقنيات الكتابة، والقضايا الأساس والإسلام والمسلمين والتعريب والأمازيغية والهوية الثقافية والمسرح ومشاكل السكن والمرأة والطبقة العاملة والبيئة والقضية الفلسطينية وقضية الصحراء وسبتة ومليلية والوحدة العربية والتطور الصحفي من خلال العهود المختلفة وقضية الاستثمار. معظم هذه الأبحاث أنجزت في السبعينات والثمانينات والتسعينات.

خمسون سنة. ما أدرى إذا ما كانت ستحتفل بالستين ؟

السؤال يعني المستقبل. ومستقبل الصحافة تحيط به علامة استفهام كبرى. ذلك أن وسائل الاتصال تتطور بسرعة فائقة مدهشة. وإذت كانت سرعة وصول الخبر للناس تخطت الزمن. فلم يعد الخبر ينتظر التحرير والطبع لتقدمه الصحيفة بعد ساعات تتجاوز أحيانا يوما وليلة إلى قرائها : فهؤلاء القراء يسمعونه سماع

الأذن ويشاهدونه مشاهدة عينية في نفس اللحظة الذي يحدث فيها، مما جرد الصحافة من أساس عملها، فإن الأنترنيت يهدد الصحافة فيما بقي لها من عملها الاتصالي. كل المعلومات والأحداث، بل والصحف نفسها تنقل الآن على شاشة هذه الآلة الاليكترونية التي تعتمد على النقل بالأقمار الاصطناعية.

ما حاجة القراء إلى صحيفة تصلهم متأخرة عن وقتهم، قاصرة عن تقديم ما التقطوه من معلومات وأخبار وتحقيقات ؟ بل ما حاجتهم إلى الكتاب العاجز عن الغلبة في سباق لا يملك وسائله ؟

أكاد أشك في استقرار القيم الثقافية عموما، وفي استقرار وسائلها. فنحن أمام عصر جديد حافل بالمفاجآت، قد تصبح إزاءه كل وسائل المعرفة وقيمها الفكرية متجاوزة. قد تسقط الصحيفة أو الكتاب من تقاليد الفكر القارئ، كما يسقط القلم – وقد بدأ يسقط بالفعل – من تقاليد العمل الفكري. وعند ذلك قد يتساءل مثقفو اليوم كما تساءل بوبْ دُولْ وهو يعبر عن مدى تأثره بهزيمته في الانتخابات : كان غدي دائما مليئا بعمل أخطط له. لم يعد لي عمل بعد اليوم... لم يعد لي غد.

حوار الحضارات
بين الحقيقة والوهم

محمد الكتاني

ظلّ التاريخ الأوروبّي الحديث خاضعاً على مدى القرنين الأخيرين لتحوّلات عميقة، إن لم نقل تحوّلات جذرية، تمثّلت في التقدّم العلْمي والتكنولوجي الباهر، وفي استثمار خيرات الطبيعة، واكتشاف الطاقة وتسخيرها للإنسان، واختراع الأسلحة الفتّاكة ووسائل النقل السريعة، ممّا مكّن أوروبّا من غزو القارّات وعبور المحيطات، واختراق الفضاء، واكتساح أسواق العالم بفائض الإنتاج الصناعي. فهذه العوامل هي التي غيّرت مختلف مظاهرالحياة، ليس فقط في أوروبّا، ولكن لدى شعوب عديدة، وجعلتها تتطوّر تطوّراً هائلاً متسارعاً، حملها على التخلّي عن أساليب حياتها العتيقة، بل وعن حضاراتها السابقة أمام زحف حضارة أوروبّا.

أما ما عرفه النصف الأخير من هذا القرن، على وجه الخصوص من تلك التحوّلات في شتّى مظاهر الحضارة والعلوم، فهو بقدرِ ما يدعو للإعجاب

والثقة في المستبقل فإنه يبعث على الدهشة والإشفاق على مصير الإنسانية. حيث يلاحظ المعنيون بالمصير الإنساني نمو العلوم والتكنولوجيا بوتيرة مذهلة، ويلاحظون ازدياد ثروات الأمم المتقدّمة، بفضل صناعاتها العملاقة، ويلاحظون تكاثر وسائل الاتصال والانتقال، ونشر المعرفة الإنسانية وتعميم مظاهر الرفاهية ووسائل الوقاية من الأمراض، وغزو الفضاء وإمكان الاتصال بالكواكب، وفي علاج الأمراض الفتّاكة وزرع الأعضاء البشرية وتعويضها، والتحكّم في الجينات، إلاّ أنهم يلاحظون من ناحية أخرى، استفحال التناقض بين هذه الإيجابيات وبين ظواهر أخرى، تزداد تفاقماً، مثل اتساع الهوة بين دول الشمال ودول الجنوب، واتساع رقعة الفقراء والمحرومين وذوي الخصاصة، وانتشار المجاعات والحروب الإبادية، وظهور العنف والإرهاب والاستهتار بالقيم الإنسانية، واستعلاء نزعات الهيمنة والإقصاء والانفصال والتطرّف. واختراع أسلحة الدمار الشامل، والإخلال بالمنظومة البيئية، واستئثار القلّة بخيرات الكوكب الأرضي. فهذه المتناقضات تتساكن في عالمنا وتتفاعل فيما بينها، وتهدد السلام العالمي، وتزج بالبشرية في أزمات أخلاقية وسياسيّة عميقة.

هل نعيش حقّاً بداية عصر السقوط الحضاري، وبصورة لم ندرك بعد وتيرتها ولا مآلاتها، ولا نعي تفاعلاتها المحجوبة عنّا بالانبهار أمام التقدّم التكنولوجي المدهش ؟ إن عدداً من مفكّري الغرب أنفسهم قد تحدّثوا عن مظاهر هذا السقوط الحضاري وعن التناقضات التي تتهدّد حضارة الغرب بالانبهار(1)، أم ترانا نعيش الانتقال إلى حضارة عالمية جديدة، لم نتبيّن بعد أفقها المنظور، ولا القيم التي تقوم عليها ؟ أحسب أن عدداً آخر من المفكّرين يأخذون بهذا الرأي، وينتصرون لحضارة الألفية الثالثة في ظل «العوْلمة».

وهناك من يعتبر الحضارة الغربية أمام مفترق الطرق[2]. وفي هذه الآونة كتب المفكّر السياسي فْرانْسيس فوكوياما عمّا سمّاه نهاية التاريخ، معتبراً انتصار الرأسمالية الليبيرالية على الشيوعية نهاية لتاريخ من الصراع، انتهى إلى نتيجته الحتمية بصورة لا رجعة فيها، واعتبر مفكّر آخر أن اختفاء ظاهرة الصدام بين الشرق والغرب بسقوط الاتحاد السوڤياتي هو تحوّل نحو بروز صراع آخر بين الغرب وبين الإسلام، معلناً أن هذه المرحلة من صدام الحضارات هي مرحلة المستقبل القريب. ذلك ما أعلنه الأمريكي صَمْويل هَنْتِكْتون، أستاذ الدراسات الاستراتيجية في جامعة هارڤارد، الذي صاغ هذه المقولة على أساس بحث تحليلي ضمّنه كتابه الشهـــير : «صدام الحضارات وإعادة صياغة النظام العالمي الجديد»[3].

وقد أثار هذا الكتاب جدلاً كبيراً في الأوساط الفكرية والسياسية، وفي مختلف اللقاءات والندوات والمجلاّت في الغرب، وفي العالم الإسلامي، وكانت ردود الفعل على هذه النظرية متعدّدة ومختلفة، ولا شك في أنه برغم أساسها المرجعي المستخلص من تاريخ الصراعات الحضارية في العصور السابقة، فقد استفزت مشاعر أولئك الذين يتفاءلون بمستقبل الإنسانية في ظل السلام والتعايش بين الأمم والثقافات. وفي مقدّمتهم القادة السياسيون. ولذلك ظهرت مؤسّسات وأنشئت مراكز، ونظمت ندوات هنا وهناك، من أجل مواجهة فكرة الصدام ودحضها على أساس ربط جسور الحِوار بين الحضارات، ومن تلك المراكز مركز حوار روتِرْدام للحوار بين الشرق والغرب الذي أنشأته جامعـــة روتِرْدام بهولاندا، و«مركز التفاهم المسيحي الإسلامي» بجامعة جورج تاوْن بواشنطن. أما الندوات فكثيرة في هذا الشأن مثل ندوة أكاديمية المملكة المغربية عن «العولمة والهُوية»، وهو موضوع الدورة الأولى لسنة 1997. التي تصبّ في هذا

المجال. ومثل ندوة «أوروبّا والإسلام» التي نظمها مجمع آل البيت بالأردن بتعاون مع الجامعات السويدية سنة 1997، وندوات المجلس العالمي الإسلامي والمجلس البابوي للحوار بين الأديان بالڤاتيكان. وآخرها ندوة برلين عن «حوار الثقافات» التي انعقدت بدعوة من الرئيس الألماني، وذلك خلال شهر أبريل 1999. وفي هذا السياق نشير أيضاً إلى أن الأمين العام للأمم المتحدة السيد كوفي أنانْ ألقى بمركز الدراسات الإسلامية بأكسْفورد خلال يونيه 1999، محاضرة بعنوان «حوار الحضارات والحاجة إلى منظومة أخلاقية عالمية»، كما نذكر أيضاً أن الجمعية العمومية للأمم المتحدة قرّرت الإعلان عن اعتبار سنة 2001، سنة الأمم المتحدة للحوار بين الحضارات[4].

والملاحظ أن هذا الحوار الذي تتكرّر الدعوة إليه، له أكثر من عنوان، كما أن المفاهيم المستعملة فيه لاتخلو من الالتباس. وتصادفنا في البداية مقولات متعدّدة منها : «حوار الحضارات» و«حوار الثقافات» و«حوار الشرق والغرب» و«الحوار بين الأديان». قد يقال إن لكل مقولة مدلولها الدقيق الذي يعني مضموناً محدّداً. لكن مواجهة أي من هذه الموضوعات يفضي إلى الخوض فيها جميعها، لأننا نواجه فيها من حيث العمق الحوار بين الذات وبين الآخر، في أيّ مستوى من المستويات التي تظل بحكم التداعي والتكامل فيما بينها يفضي إلى ترابط بعضها مع بعض.

وبالنسبة للمفاهيم المستعملة، والتي لا تخلو من التباس كما قلتُ، نلاحظ في البداية أن مفهوم الحضارة على رأس تلك المفاهيم. فهو واضح وملتبس في نفس الوقت. فهو ملتبس وغامض لدى الباحثين المتخصّصين كعلماء الاجتماع، وعلماء الإثنولوجيا. فعلماء الاجتماع يعتبرون مفهوم الحضارة مفهوماً متميّزاً

ومستقلاًّ عن مفهوم الثقافة، لأن الحضارة عند هؤلاء هي مجموعة النظم والمؤسسات والأشكال السلوكية الاجتماعية المشتركة بين فئات مجتمع متقدّم، بما فيها النظام السياسي والاقتصادي والمؤسسات التربوية والإدارية، ونظم الدفاع والقضاء والقوانين السائدة.

وأما في سياق البحوث الإثنولوجية، فالحضارة مفهوم يرادف الثقافة تماماً، لأنه ليس بوسعنا حسب منهجية تلك البحوث، بحث أي حضارة، إلاّ من خلال ثقافة تسكنها، ومن خلال سلوك اجتماعي سائد تمليه قيم أخلاقية متّصلة بالعقيدة، أو بأي مذهب إيديولوجي.

ونستخلص من هذه المقارنة بين المفهومين أن الحضارة تخصّ وسائل الإنتاج المادّية، والتكنولوجيا المستعملة، وتوفير الخدمات التي يحتاجها المجتمع، بما فيها المؤسسات السياسية والاقتصادية والقانونية، التي تنظم الحياة العامّة. أما الثقافة فتخصّ القيم والمعتقدات والمنظومات الفكرية والمفاهيم السائدة لدى المجتمع. وهذا هو رأي علماء الاجتماع في الغالب. ولا سيما المدرسة الفرنسية.

ولذلك نعتقد أن الحوار بين الحضارات لا بدّ أن يعني الحوار بين الثقافات بالنسبة لمن يعتقدون أن الثقافة ترادف الحضارة، أما بالنسبة للذين يميّزون بينهما، فيعتقدون أن الحضارة ليست سوى وسائل تستخدمها الثقافة لإظهار قيمها، وبأن الحوار المقصود لا يتعلّق بالحضارة، لأنها لا تتعدّى الوسائل والأدوات المستعملة والمهارات والمهن والتكنولوجيا، وإنما يتعلق أساساً بما هو فكري وأخلاقي، ومؤثر في السلوك الإنساني، كالعقيدة والنظم الإيديولوجية.

فالحوار إذن حوار بين قيم فكرية ومناهج سياسية وثقافية، وفي هذا الإطار نفهم القصد من مقولات «الحوار بين الثقافات»، و«الحوار بين الإسلام والمسيحية» و «حوار الشرق والغرب».

وهناك التباس آخر يتعلّق بمفهوم «الحضارات»، لا يسوّغ استعماله إلاّ الذين يعتبرون الحضارة مرادفة للثقافة، كما هو السائد عند علماء الإثنولوجيا ومفكّري المدرسة الألمانية في علم الاجتماع. ومنشأ هذا الالتباس هو أننا جرينا على عادة الحديث عن «حضارات» بصيغة الجمع. مع أننا لا نعيش في الواقع إلاّ حضارة واحدة، تستأثر وحدها بالتحكّم في حياتنا. فنحن نعيش حضارة واحدة مشتركة بين الشرق والغرب والشمال والجنوب. هي هذه الحضارة الغربية بآلياتها ومنتجاتها ونظمها وقوانينها. ولا نتفاوت إلاّ في مقادير الاستفادة منها. والشعوب المتخلّفة لايشغلها إلاّ هاجس تحديث حياتها. وتنمية طاقاتها وفق النموذج الحضاري الغربي لا غير. وأما ما تحتفظ به بعض الشعوب من حضارتها التليدة أو الموروثة، فلا يتجاوز مجالات محدودة، كنظم الأسرة وطقوس العبادة والحفاظ على اللغة القومية والقناعة بالحد الأدنى من مقومات الهُوية.

فإذا أخذنا بمفهوم الحضارة بالمعنى المادّي (النظم والمؤسسات والتكنولوجيا)، فليست هنالك سوى حضارة واحدة سائدة، هي حضارة الغرب، بينما هناك ثقافات متعدّدة يتمسّك بها أصحابها للحفاظ على هوياتهم. فالأوْلى أن نعتبر أن الحوار المطلوب بين الشرق والغرب لا يندرج في إطار «حوار حضارات»، وإنما في إطار «حوار ثقافات»، لأن الحضارة السائدة اليوم لا تعرف الاختلاف. وإنما تعرف التفاوت في التطبيق، وإذا كان هناك من اختلاف الشعوب فهو الاختلاف في القيم الثقافية، والمنظور الذي لكل منها عن رسالة الإنسان في الحياة، وعن القيم التي يجب بناء الحياة عليها.

وهناك التباس آخر يقع للبعض منّا عندما يتصوّر أنه يستطيع اقتباس نظم الحضارة الغربية في كثير من المجالات مع احتفاظه في نفس الوقت بهويته الثقافية الإسلامية. وهذه النزعة التلفيقية ظهرت عند بعض رواد الفكر التنويري في المشرق العربي، أي الذين تصوّروا إمكان عزل البنية الحضارية عن البنية الثقافية. فهل يمكن القول بأننا نستطيع الأخذ بحضارة الغرب بدون ثقافته وبقيمها الأخلاقية ؟ إن عالمنا الإسلامي يعيش هذه التجربة الصعبة. ذلك أننا نقبل على الحضارة الغربية، ونسعى لتكييف حياتنا معها، ونقيس تقدّمنا وتأخرنا بمقياس الاندماج فيها، ولكننا نأبى إلاّ أن نضع ثقافتها بمعزل عنها، ولا ندخل في حوار معها إلاّ على أساس الاحتفاظ بهويتنا الثقافية. وهذا حق مشروع، ولكنه يبدو معادلة صعبة، لأننا نعجز أن نحقّق التعايش بين حضارة الغرب من جهة، وبين ثقافة مناقضة لها من جهة ثانية. فما مدى جدية هذا الحوار الثقافي إذن، وما مدى قدرته على الصمود، ولو في نظر الغرب على الأقل ؟

أما المفهوم الثاني فهو الحوار. والحوار سلوك حضاري، وليس مجرّد محادثة بين عدة أطراف. وقد تمخض مفهوم الحوار المعاصر عن تجارب تاريخية طويلة هي التي تفسّر لنا بروز هذا المفهوم في الحياة الإنسانية المعاصرة. فهو ثمرة من ثمار شيوع الديموقراطيات والمناداة بحقوق الإنسان. كما أنه وليد الشعور بضرورة الاختلاف مع الآخر، والإقرار بهويته من منطلق الرغبة في الوصول إلى تفاهم حقيقي بين المتخالفين، على أساس الاعتراف بما لكل منهما من مشروعية الاختلاف والمغايرة. وانطلاقاً من البحث عن القاسم المشترك بينهم الذي يشكّل مرجعية تحملهما على التعايش والتوافق. فإذا نقلنا هذا المفهوم من مستوى الأفراد إلى حيز الجماعات، ومن الذوات إلى المنظومات الثقافية والحضارية، كما هو شائع في لغتنا اليوم، حين نقول: «حوار الحضارات» و

«الثقافات»، أو «حوار الشرق والغرب» أو «حوار الإسلام والنصرانية»، فإننا نعطي الحوار بعداً أعمق. وهو إنشاء علاقة تعايش وتوافق قائمين على انفتاح كل عالم على العالم الآخر. انطلاقاً من مبدإ احترام الخصوصية والهُوية، والدخول في تعاون مثمر لإنجاز مشروع حضاري، يقوم على روح السلام والاحترام المتبادل، ووضع حدّ للعداء الديني والعرقي والإيديولوجي، الذي لم تجْن منه الإنسانية خلال عصورها الماضية سوى الخراب، وتوريث الأحقاد والتطرّف. إنه الحوار الشامل والجماعي، متعدّد الأطراف، الذي يجب أن يجمع بين كل الشعوب والأمم ذات المصالح المشتركة، لتتجاوز خلافاتها العرقية والاقتصادية والسياسية. وبين كل الثقافات العليا لتتجاوز الانغلاق والتعصّب، وبين كل الأديان السماوية لتتجاوز رواسب الأحقاد والعداوات، ونزعات تزييف بعضها للبعض. فهل يمكن قيام حوار من هذا القبيل، بين الشرق والغرب والشمال والجنوب، أو بالأحرى بين الغرب والعالم الإسلامي ؟ وذلك بالنظر إلى الحواجز النفسية المنيعة بينهما، وإلى الخلافات العميقة والسياسات المتناقضة ؟ وهل الغرب جادّ في دعوته إلى هذا الحوار، وهو لم يتحرّر بعد من نظرته المتجذّرة في فلسفاته عن ذاته، وعن الأخر ؟

هنا نواجه شروط قيام الحوار، وضرورة توفير مناخه النفسي، وأجواءه السياسية المؤثرة فيه. والشروط التي لا بدّ منها لقيام حوار حقيقي، ترجع إلى مؤهلات المتحاورين. إنها شروط تتعلّق بالمسلمين، أولاً من حيث قدرتهم على تشخيص ما يتحاورون دفاعاً عنه أو من أجله، من قيم الإسلام العليا ورؤيته الحضارية المتوازنة، كما أنها شروط للأوروبيّين أيضاً من حيث قدرتهم على التخلّص من رواسب النزعة الاستعمارية، ومن الأوهام الراسخة، ومن تشويه الحقائق التي استقرّت في عقولهم عن العالم الإسلامي وعن قيمه الحضارية.

وأول ما يتبادر إلى الذهن في حوار الحضارات بين العالم الإسلامي والغرب ما يتصل بنا نحن المسلمين في مواجهة هذا الموضوع، ومن المعلوم أن هذا الحوار يكاد يعني المسلمين دون غيرهم مع الغرب، باعتبارهم يمثّلون الحضارة والثقافة التي استعصى تذويبهما في التبعية المطلقة للحضارة الغربية. فعندما تحدّث المؤرخ البريطاني أرنولْد تْوينْبي في كتابه : «مختصر لدراسة التاريخ» عن الحضارات التي التقت مع الحضارة الغربية، والمجموعات البشرية التي تمثلها، وكيف تفاعلت معها، ذكر مجموعة شعوب شرقي أوروبّا ذات الثقافة الأرثوذوكسية المسيحية، والمجموعة الهندية، والمجموعة الصينية، واليابانية، والمجموعة الإسلامية، والمجموعة اليهودية، برغم ضآلة هذه الأخيرة، بالنسبة للمجموعات الكبرى. لكنه لاحظ أن المجموعة الإسلامية تميّزت وحدها في تفاعلها مع الغرب بصمودها في وجه حضارته. وهو ما يعكس الهُوية الصلبة للعالم الإسلامي، وقدرة ثقافة الإسلام على الاستمرار والتطوّر في نطاق الهوية ذاتها.

يضاف إلى هذه الخاصّية القوّة المعزّزة بالجغرافيا التي تتحكّم في معابر الاتصال بين الشرق والغرب، فالعالم الإسلامي يتوسّط الكرة الأرضية كحزام متماسك، يفصل بين العالمين المسيحي الأورثوذوكسي، والكاثوليكي. وبرغم وقوعه بين العالمين المتحالفين «مسيحياً»، فقد ظل صامداً برغم خوضه الصراع الطويل بينهما خلال العصور الوسطى. ثم لم يلبث العالم الإسلامي رغم خضوعه للاستعمار الأوروبّي أن استعاد استقلاله السياسي وانبعاثه الثقافي وصحوته الإسلامية. صحيح أن الحضارة الغربية تخترق اليوم العالم الإسلامي، ولكنه اختراق سطحي، لأنها لم تنفذ إلى الهوية الإسلامية، ولم تستطع تهميش ثقافة الإسلام، ولا تغييب الإحساس العميق بأن للإسلام رسالته المستمرة والمتواصلة. ولذلك يظل العالم الإسلامي يمثل عالماً قادراً على إحداث المفاجأة، وهذا ما

يجعل قادة الفكر والسياسة في أوروبّا لا يكفّون عن التخطيط للعالم الإسلامي لاحتوائه بطريقة أو بأخرى، ولا يكفون عن اعتباره قوة هائلة بشرياً وماديّاً واستراتيجياً.

هذا ما يدفع الغرب اليوم إلى الإعلان عن ضرورة قيام حوار الحضارات، أو قيام حوار الأديـــان، أو حوار الشرق والغرب، وهو لا يعني بذلك إلاّ العالم الإسلامي، وفي هذا السياق يتّضح أن أيّ حوار مهما تكن الصيغة المختارة له لا يعني في الواقع إلاّ حوار الحضارة الإسلامية، والحضارة الغربية، لأن كل المجموعات البشرية الأخرى الآسيوية تفاعلت مع حضارة الغرب، وأخذت بعلمانيته، بإقصاء المعتقد الديني عن مجال الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية. أو لأن معتقداتها لا تملك أي رؤية شاملة تضاهي الأنظمة الغربية، ولا شرائع ولا قوانين اجتماعية. فالحوار بين الحضارات ينصرف في عمقه إلى علاقة العالمين الإسلامي والغربي بالدرجة الأولى. فنحن لا نسمع عن حوار بين اليهودية والمسيحية، ولا عن حوار بين الحضارة الغربية والحضارة اليابانية. فالعالم الإسلامي وحده فيما يبدو يمكنه أن يتحدّث عن رؤيـــة حضارية إسلامية شاملة، بما ينطوي عليه من قيم وأحكام شاملـــة، لأنه يعتبر الدين والسياسة متلازمين. وهذا ما يقلق الغرب الذي يعتبر الإسلام هو مصدر القلق بعد أن استعصى عليه ترويضه بأيّ شكل من الأشكال.

لكن، هل المسلمون اليوم مهيأون للدخول في الحوار مع الغرب من منطلق هذه القوّة الكامنة لديهم وتفعيلها لصالحهم ؟ ولا ينبغي أن نخدع أنفسنا بالهروب إلى الحديث عن الإسلام في حدّ ذاته كدين ذي رؤية حضارية شمولية متكاملة، لا خلاف عليها بيننا نحن المسلمين، وإنما يجب الحديث عن

المسلمين أنفسهم من حيث واقعهم السياسي والاقتصادي والاجتماعي الذي يشكو من خلل وظيفي مزمن، وتخلّف عائق عن مواكبة التقدم ومنافسة الغرب. فالحوار الذي نتحدّث عنه وننشده ليس المقصود منه بالنسبة للعالم الإسلامي إعداد دراسات نظرية عن قيم الإسلام، وعن مشروعه الحضاري، والدفاع عنهما بحماس. فهذا النوع من الحوار الذي يتوخّاه المسلمون أو بعضهم لأنهم يجيدونه وحده، ليس سوى تعبير عن الهروب من واقع محبط، إلى تراث أو تاريخ نسترجع فيه شخصيتنا. ومثل هذا الحوار لا يجد آذاناً صاغية لدى المحاور الأوروبّي، الذي لا يهتم بما ندّعيه من مزايا كامنة في ديننا، وإنما يهتم بما نعيشه بالفعل، وبما ننتجه، وبما قد ننافسه فيه من تكنولوجيا أو صناعة، أو بما نبرهن عليه نحن الشعوب الإسلامية من التزام بحقوق الإنسان وإشاعة الديموقراطية في حياتنا السياسية، وإدماج شعوبنا في مشاريع التنمية المتوازنة وإشراكها في التدبير السياسي لبلداننا، باعتبار ذلك قيما كونية لا تتعارض مع القيم الإسلامية، وكما أننا ننظر إلى الحضارة الغربية من خلال واقع الأوروبّيين وانضباطهم مع القانون، والنظم الديموقراطية، وقيم العقلانية والبحث العلْمي، وتوفير الحرّية الفردية، كذلك لا ينظر الغربيّون إلى حقائق الإسلام، وإنما ينظرون إلى الإسلام من خلال واقعنا، ويسقطون عليه أسباب التخلّف والانحطاط الذي نعيشه، وفي مقدمة ذلك عجز العالم الإسلامي سياسياً عن تحقيق ما يعتبره الغرب شروطاً ضرورية لتحقيق تنمية بشرية شاملة، تقوم على تكريم الإنسان وتخويله كامل حقوقه. فضلاً عن عجز العالم الإسلامي عن تفعيل قيمه الأخلاقية في حياته اليومية وعلاقاته الاجتماعية، كالإخلاص والصدق والاتقان للعمل، وكالعدل والمساواة وتكريم الإنسان، وعجزه عن تحقيق التضامن والاتحاد بين أقطاره، بصورة إيجابية تستطيع فرض ثقلها في هذا الحوار في عصر لا وزن فيه

إلاّ للتكتلات الجهوية والإقليمية التي تضع ثقلها البشري وقدراتها الاقتصادية وتكاملها الصناعي في سياق الحوار فيما بينها.

وهكذا يختلف المشهدان الحضاريان بين الشرق والغرب. فالغرب يمثل حضارته، ويجسّد ثقافته في كل مجالات حياته، ويبرهن على أن تفعيل آليات هذه الثقافة هو الذي مكّنه من الهيمنة والقوّة والغنى والنظام والتماسك بين وحداته وبين بلدانه. وبذلك يعطي المثال الحي على ما يدافع عنه من قيم ثقافية وإنجازات حضارية. أما العالم الإسلامي فلا يمثّل في واقعه ما يدعيه لنفسه، ولا يُجيد سوى الحديث عن قيم الإسلام وثقافتـــه التي عجز عن تحقيقها.

وهنا يتساءل المرء عن طبيعة حوار حضاري بين عالمين يختلفان أساساً حول منطق الحوار نفسه، حوار ينخرط فيه العالم الإسلامي وهو ما يزال يعتمد في حياته على تكنولوجية الغرب، وعلى نظمه وقوانينه، كما يعتمد أساساً على مساعداته، ويرتهن بمديونيته الثقيلة، يضاف إلى ذلك أن العالم الغربي يدخل الحوار الحضاري برؤية حضارية واحدة. وبثقافة ترتكز على قيم محدّدة، كالحرّية الفردية والعقلانية الصارمة والإنتاج المادّي والبنيات السياسية والاجتماعية الصلبة. أما العالم الإسلامي فلا يمكن القول أنه يملك تلك الرؤية الحضارية إلاّ نظرياً، ولا تقوم بنياته السياسية والاجتماعية إلاّ على أنماط قبلية أو طائفية عتيقة متخلّفة. فما يعيشه المسلمون بالفعل لا يتفق مع الرؤية الإسلامية للحضارة المتحدث عنها. وإذا كان الإسلام يخاطبنا كأمّة واحدة فإن واقعنا بعيد عن تشخيص هذه الأمة الموحّدة، التي تشيع فيها الكرامة والحقوق الإنسانية والتوازن الاجتماعي. بل هناك خريطة لتيارات فكرية ودينية معقّدة تجعل بعض المسلمين يشنّون حرباً على بعضهم الآخر، خريطة نجد فيها السلفيّين المستنيرين والأصوليّين

المتشدّدين والتحديثيين الآخذين بالعقلانية الرافضة للنقل، وهم يعيشون صراعاً دائراً يهدر طاقات الأمّة الإسلامية. وما يزال بيننا من يُكفّر الذين لا يقولون بقوله حتى في الأحكام الفرعية. ومن يُنكر على العقل قدرته على النظر واكتشاف الحقيقة. ومن يعتبر المخالفة في الرأي تستوجب الجهاد أو تكفير المجتمع. ومن لا يزال يعتبر الحرّية الإنسانية والديموقراطية بمعناهما النبيل مفاهيم غربية مستوردة، مقحمة على ديننا ومجتمعنا. فمن يحاور الغرب إذن باسم الإسلام أو باسم المسلمين ؟ وبعض هؤلاء الذين يظنون أنهم وحدهم يمثّلون الإسلام يرفضون الحوار من أساسه، وبعضهم الآخر الذي ينبهر بالغرب لا يجد مبرّراً لهذا الحوار. والجماهير العريضة من المسلمين لا حضور لها في المشهد السياسي، ولا مشاركة لها في الفعل الثقافي، ولا في تمثيل إرادتها والتعبير عن اختياراتها، لأنها غارقة في الأمّية محرومة من التكوين الثقافي الذي يمكنها من النظر ومن الاختيار، خاضعة للاستبداد السياسي المقنع بالديمقراطية.

أما إذا نظرنا إلى مؤهّلات المحاور الأوروبّي، فنحن أمام معوقات من نوع آخر تعود إلى الرواسب المتكلّسة في ذهنية الغرب عن الإسلام والمسلمين، بفعل تاريخ مشحون بالعداء للإسلام، يحجب عن الغرب كثيراً من الحقائق، وتجعله ينخدع بكثير من المقولات الجاهزة المشوهة والنابية في حق الإسلام والمسلمين. ولانحتاج إلى أن نستحضر في هذا السياق الأسلوب االتقليدي في تشويه تاريخ العالم الإسلامي، المتبع في كتابة التاريخ في المراجع الأساسية المعتمدة لدى الغربيّين، التي كتبها المستعمر نفسه بنزعة الحقد والاستصغار، أو كتبها القساوسة والمبشرون الذين لم يردّد سَلمان رُشدي سوى بعض هذيانهم.

وهناك عائق آخر يحول دون تحقيق حوار فعلي، وهو منظور الغرب إلى ذاته، والتي سمّاها بعض المفكّرين[5] «بالانغلاق الإثني» الذي تحوّل إلى عقدة نرجسية. واعتبرها بعض المحلّلين الإثنولوجيين عائقاً أساسياً في فهم الغرب للأخر[6]، وهو ما يتجلّى في الدراسات الإثنولوجية التي أنجزها الباحثون الغربيّون. فالإناسي الأوروبّي لم يتصوّر قطّ قيام حضارة إنسانية خارجة عن حركة التاريخ الأوروبّي ابتداء من اليونان إلى اليوم. ومن الملموس من خلال كل حوار ثقافي بين الفكر الغربي والعالم الإسلامي أن ما يرمي إليه الغرب من الحوار، ليكون في نظره مجدياً، هو تقريب العالم الإسلامي من استيعاب قيم الغرب وتمثيلها في حياته السياسية والاجتماعية، وفي مقدمتها إقصاء الدين الإسلامي من هذه الحياة العامّة، وحصره في النطاق الشخصي، كما فعلت أوروبّا مع المسيحية، وإفساح المجال أمام حرّية الاعتقاد وعلمنة الدولة، وتخويل حقوق الإنسان بما فيها ما يتعارض مع الأحكام النصيّة للشريعة الإسلامية، فإذا استطاع العالم الإسلامي أن يستوعب قيم الغرب على هذا النحو فذلك هو المقصود من الحوار في نظره.

ويرى بعض المفكّرين أنه ليس هناك حوار حضاري، ولا صراع حضاري في نفس الوقت، وإنما هناك صراع اقتصادي يخوضه الغرب لتدعيم هيمنته والأخذ بزمام النظام الرأسمالي وإزاحة الحدود أمامه، وتحطيم كل القيم التي تقف في طريقه باسم الحداثة[7].

وسواء أخذنا بهذا التفسير الاقتصادي أو بالتفسير الثقافي والحضاري، فإن النتيجة تظل واحدة، وهي أنه ليس هناك إمكان لإجراء حوار جاد بين عالمين، أحدهما يفرض حضارته ونظرته، والآخر مشتّت القوى متناقض الدوافع، مسلوب الإرادة. نعم هناك من يتشبّت بالأمل في مستقبل واعد، في السلام

والتعايش الحضاري، منطلقاً من معطيات تاريخية واجتماعية قد يكون لها وزنها الموضوعي.

ومن المعلوم أنه لا توجد حضارة أو ثقافة عاشت وحدها بمعزل عن غيرها من الحضارات والثقافات، فكما أننا في التاريخ لا يمكن أن نكتب عن أمّة بمعزل عن علاقاتها بالأمم الأخرى، وعما ساد تلك العلاقات من حرب أو سلم أو تبادل للمنافع والمنتجات، فكذلك لا نستطيع أن ندرس حضارة أو ثقافة إلاّ من خلال تفاعلها مع غيرها في الأخذ والعطاء. وقد تأثرت الحضارة الغربية بالحضارة الإسلامية في مطلع عصر النهضة، وبما حملته الثقافة الإسلامية من مقومات الثقافة اليونانية. ثم حلّ دور تأثر الحضارة الإسلامية بالحضارة الغربية في العصر الحديث، في حدود استيعاب القيم العليا والنظم الصالحة للاقتباس. غير أن فترة الاستعمار الغربي وتفوقه العسكري والتكنولوجي، وتروثه المادّية التي كونها خلال عهد الاستعمار جعلته يتشبّع بروح الاستعلاء وينظر إلى الشعوب الأخرى نظرة استصغار. وعندما يطالب اليوم بالحوار على أساس ما يدّعيه من احترام للهوية الثقافية والحضارية للعالم الإسلامي، فهو يعمل بموازاة ذلك على فرض حضارته على أساس التخطيط لعولمة حضارية، لا يتاح فيها للهُويات الحضارية الأخرى أن تحافظ على وجودها. و«العولمة» كما يحددها البعض عبارة عن فلسفة تركيبية واندماجية تسعى لجعل العالم المتنوّع والمتعدّد والمتناقض في هوياته وثقافاته ولغاته إطاراً واحداً تصاغ كل مكوّناته في قالب واحد وتوظيف إيديولوجية الحداثة في نشر هذا الوعي بضرورة قيام عالم واحد، عالم ثورة المعلومات وتكنولوجية الاتصال وتقنيات الإعلام، عالم تشدّ كل أجزائه وأقطاره شبكات إعلامية تحوله إلى قرية كونية كما سمّاها مارشال ماكلوهان، أستاذ الإعلاميات في جامعة تورُنْتو. وهكذا تبدو «العولمة»[8] متناقضة مع طبيعة

الإقرار بهويات الآخرين، وبمبدإ الاختلاف من حيث هو، عاملة على جعل الحوار أحادي القطب، ولا يرجى له من أهداف سوى احتواء الغير.

أجل علينا أن نستوعب التحوّلات التي بدأت في العقود الأخيرة من هذا القرن. والتي تتمثل في كون الحداثة والتكنولوجيا لم تبقيا حكراً على الغرب، فأصبحت بعض دول الشرق تنبعث من غفوتها، وتستوعب تلك التكنولوجيا المتطوّرة، ويخترق إنتاجها الصناعي الأسواق العالمية. ولنا أن نمثل لهذا التحوّل بأجنحة اليابان التي أصبحت ترفرف في سماء الغرب، والتي بلغ من تأثيرها أن أصبحت تهدّد الاقتصاد الغربي، في نظر المحلّلين الغربيّين أنفسهم. ولا نعتقد إلاّ أن روح الشرق تنبعث من جديد انبعاثاً حضارياً يقف على مفترق الطرق بين الانسياق للعوْلمة أو بين الاحتفاظ بالهُوية التي تلائم بين قيم المادة والروح، ويحقّق التوازن الأخلاقي المنشود لحضارة إنسانية متوازنة.

وفي هذا السياق يتعين على عالمنا الإسلامي الاندماج في هذه الحركة الجديدة الواعدة، وذلك عن طريق إعادة ترتيب شؤونه الداخلية بإجراء حوار فعْلي بنّاء بين مختلف مكوّناته ودوله، لصياغة رؤية إسلامية موحّدة، وموقف حضاري متماسك، وبناء كيان أمة إسلامية فاعلة، من خلال تفعيل طاقات شعوبه وتنميتها ليتعزّز بها صمود العالم الإسلامي في مواجهة تحدّياته. ولا سيما حين نعلم أن الإسلام هو دين عالمي، وله رؤيته الشمولية لبناء عالم تتضافر جهود أممه في سبيل استتباب السلام ونشر العدل.

أما ما يتعين أن يدركه الغرب، فهو أن العالم بمختلف أممه لا يمكن أن يتكيّف مع حضارة واحدة مهما كانت من القوة والشمول، وأن لكل أمة حقّها المشروع في إثبات هُويتها الثقافية وتنمية قدراتها في إطارها. وأن من

مستلزمات السلام العالمي والتعايش الدولي فسح المجال أمام كل ثقافة إنسانية لتحقق هُويتها وتساهم بعطائها، وتتفاعل مع غيرها. ففي هذا التنوع سرّ البقاء والاستمرار والتلاقح والازدهار.

الهوامش

1) يذكر في هذا السياق على سبيل المثال كتاب الفيلسوف الألماني أُزفالد اشبنگْلر «تدهور الحضارة الغربية» في مجلدين، الذي ترجمه أحمد الشيباني، بيروت. وكتاب : «سقوط الحضارة » لكوليولسن. ترجمه إلى العربية أنيس زكي حسن.

2) انظر كتاب «الحضارة على مفترق الطرق» لرادوفان ريشته، ترجمة يحيى علي أديب.

3) صدر سنة 1996 عن دار النشر سايمون اندشوستر – نيويورك ، ويعزز هذا الاتجاه ما نشرته مجلة الشؤون الخارجية الأمريكية للصحفية جوديت ميريل من كون الإسلام يعتبر العدو الطبيعي للغرب. انظر جريدة الأهرام بتاريخ 98/3/23.

4) انظر جريدة الشرق الأوسط، ع 7517، بتاريخ 99/6/28.

5) المهدي المنجرة «الحرب الحضارية الأولى»، ص 22.

6) أحمد المطيلي : «الإناسة الأوروبية وقراءة الذات»، مجلة دراسات شرقية، باريس، يناير 1988.

7) المهدي المنجرة : «الحرب الحضارية الأولى»، ص 37.

8) «المسألة الحضارية»، زكي الميلاد، ص 25.

بين أحمد المنصور الذهبي
وأحمد باب التمبوكتي

محمد بنشريفة

حضرات الزملاء الأعزاء : الموضوع الذي سأتحدث فيه أو أطرحه للنقاش – وهو موضوع أحمد المنصور وأحمد بابا – معروف ولا شك عندكم، وفيكم من هو أجدر مني بالكلام فيه وأقدر على تناوله، وإذا كنت سأثيره أمامكم فلمناسبة أولاً وباقتراح ثانياً. أما المناسبة فهي الندوة التي نظمتها الإيسيسكو منذ أيام بمراكش حول أحمد باب التَنْبُكْتي، وأما الاقتراح فهو طلب الإدارة العلمية للأكاديمية مني أن أتكلم في هذا الموضوع حيث إني حضرت هذه الندوة وقد رأيت أن لا أقدّم إليكم البحث الذي أسهمت به في هذه الندوة وهو دور أحمد باب في خدمة الأدب البيوغرافي وآثرت أن أبسط أمامكم للنقاش، بعض التأملات في الموضوع وهي من أثر الحوار الذي كان يجري خلال الندوة المذكورة بين المشاركين المغاربة والماليين.

لست أدري إذا كان يصح لي أن أبدأ كلامي بالمقدمة التالية وهي أننا محسودون على تاريخنا الكبير، محاسبون اليوم من هؤلاء الجيران على ماضينا المجيد وقد أضيف بأننا نعامَل سياسيا من هؤلاء على ضوء ذلكم التاريخ الحافل. وثمة أمثلة عديدة من بينها مثال جيراننا القدماء الأفارقة الذين كان يشملهم اسم بلاد السودان فنجد أنهم بتأثير من تحرشات وتحريضات ودعايات وإديولوجيات تنكروا أو كادوا يتنكرون لقرون عديدة من التواصل والتعاشر والتمازج منذ عهد المرابطين أو قبلهم إلى عهد الاستعمار الأوروبي. ذلكم التواصل الذي جعل من المغرب البلد الوحيد في شمال افريقيا الذي يبرز فيه أثر التواصل بينه وبين السودان كما يظهر ذلك في السحن والألوان وغيرها.

ويبدو أنه وقعت غفلة أو تغافل منا في أول استقلالنا واستقلال البلدان الافريقية عن استثمار هذا التراث الضخم من التواصل بيننا وبين بلاد السودان، وأنا لا أنكر أن هذا التواصل لم يكن كله إيجابيا، وإنما كانت فيه سلبيات هي التي استغلها المستعمرون لتشويه طبيعة العلاقات التاريخية بيننا وبين هذه الدول الافريقية ومنها مالي على سبيل المثال، وقد ركزوا بصفة خاصة على موضوع الحملة المغربية في عهد المنصور التي كانت لها مبرراتها المعقولة كما كانت لها نتائجها المقبولة ولا سيما في عملية التمازج التي ما تزال بقاياها في مالي وفي المغرب.

إن الكتابات المغرضة التي عالج بها كثير من الأجانب هذا الموضوع أثرت أحيانا حتى على بعض المؤرخين الذين يتسمون بالرزانة والاعتدال، ومنهم الدكتور حسن أحمد محمود، فقد اضطرب قوله في تقييم الحملة واختلف حكمه عليها، فهو يقول في صفحة 194 ما يلي :

«وبلغ هذا الاتصال مداه في القرن السادس عشر حينما عمل سلاطين مراكش على التطلع نحو الجنوب بل دخلوا تَنْبُكْت وقضوا على دولة سُنْغى، وأعادوا الوحدة القديمة بين السودان وبلاد المغرب التي حققها المرابطون، وفي ظل هذه الوحدة انطلقت المؤثرات الثقافية بين القطرين من كل قيد، انتقل كثيرون من علماء السودان إلى المغرب الأقصى، ومنهم الفقيه المعروف أحمد باب التنبكتي. ومؤرخو السودان ينسبون إلى هذا الاحتلال المراكشي كل رذيلة وينسبون إليه أسباب تأخر الثقافة العربية ثم اضمحلالها من القرنين السادس عشر والسابع عشر، وإن كنا نعتقد أن هذه الصلة لو قدر لها أن تطول لتركت آثارا هامة في مجرى الثقافة العربية في غرب أفريقية ولكن المراكشيين انسحبوا لمواجهة التوسع الاستعماري ومدافعة الخطر الذي تعرضت له السواحل المغربية».

ويقول في صفحة 356 أخرى بعدها :

«والفتح المراكشي وما أعقبه من احتلال وما صحبه من فوضى لم يسيء إلى الناحية الاقتصادية فحسب بل أساء للناحية الثقافية، وما نكاد نقرأ ما كتبه مؤرخو السودان منذ القرن السادس عشر فصاعدا حتى نحس بأن احتلال المراكشيين لتنْبكت ولغيرها لا يقلُّ من حيث آثاره ونتائجه عن غزو المغول لبغداد»

ولم يكن غير المغاربة هم الذين انتقدوا حملة السودان، وإنما انتقدها بعض المغاربة أيضا قديما وحديثا مثل القادري في «نشر المثاني» والفقيه الكانوني في «جواهر الكمال» الذي يقول في لهجة تغلب عليها العاطفة وتخفى عنها حقائق ميزان القوى يومئذ، قال :

«من أكبر عيوب المنصور أنه على عظمة قدره كان معرضا عن الأندلس وأهلها وما لنا وللأندلس وهذه ثغور المغرب كانت لا تزال تحت يد العدو

كالجديدة والدار البيضاء والمعمورة وطنجة والعرائش وسبتة، فكيف طاب للمنصور على ضخامة ملكه ووفور عدّته ومساكنة العدو ومزاحمته له حتى في الجديدة والدار البيضاء وهما من مراسي عاصمته مراكش، بل إنه ذهب إلى أبعد من هذا وهو فتحه السودان وهجومه على تنبكتو عاصمة تلك البلاد وهي بلاد إسلامية مستقلة بنفسها كانت لها مدنية وعلوم ومدارس، وحمل علماءها مصفدين محمولين على الجمال كأنهم لصوص أو قطاع طرق مع أنهم كانوا مصابيح تلك البلاد وهداتها».

وما أبعد لهجة هذا التنديد عن لهجة التمجيد التي نجدها في الحوليات التاريخية الرسمية كـــ «مناهل الصفا» و«المنتقى المقصور» أو في القصائد المطولات لعبد العزيز الفشتالي وغيره.

على كل حال ليس المقصود في هذا الحديث معالجة موضوع حملة السودان لأنها موضوع كبير، وحديثنا هو عن حادثة معينة من حوادث الحملة، وهي حادثة آل اقيت وزعيمهم أحمد باب وموقفه من أحمد المنصور.

وكما ذكرنا قبل فقد وقعت مبالغات في تصوير هذه الحادثة في معظم الكتابات التاريخية وهول القادري في أمرها فقال : «ولمثل هذا تبكي البواكي». وقد ذهب هو والسعدي مؤلف تاريخ السودان إلى أن الإتيان بأحمد باب وأهله إلى مراكش كان فاتحة أبواب البلاء على الدولة.

فما الذي جرى لأحمد باب في واقع الأمر ؟

حقيقة لقد امتحن بسبب ما يمكن أن نسميه موقفا سياسيا من أحمد المنصور وما قام به في السودان ولكن كيف كانت محنته ؟

قال بعضهم إنه كان في الحبس وقال آخرون إنه وضع تحت الإقامة الإجبارية، وقيل إنه وقع من على ظهر الجمل فانكسرت ساقه وقيل إن كتبه نهبت. وقيل وقيل وهي أقاويل فيها مبالغة وتهويل، ولعل هذا يبدو مما يلي :

1. إذا كان أحمد باب قد استقدم إلى مراكش بسبب معارضته للسلطان فإنه مع ذلك عومل بغاية الاحترام وأنزل منزلا يشعر بالإكرام، لقد أنزل هو وأهله في رياض بدرب عبيد الله في حيّ المواسين القريب إلى جامع الأشراف، ومن المعروف أن حيّ المواسين هو حي علية القوم وأعيان البلد ورجال الدولة، وما يزال الرياض الذي أنزل فيه موجودا ولو أنه جُزّئ إلى أكثر من دار، وقد شاهده المنتدون في ندوة الإيسيسكو بمن فيهم الوفد المالي، وقد كان في هذا الرياض ممر خاص إلى الجامع وإلى المكتبة.

2. مما يدل على أنه لم يكن في حالة سجن أو اعتقال أنه كان يستقبل الزوار ولا سيما طلبة العلم في مراكش الذين ما قصروا في مؤانسته ومساعدته، وتلبية رغباته ومطالبه العلمية وهو يعترف بهذا في مقدمة كتابه المخطوط «اللئالئ السندسية» فيقول :

«وبعد فيقول عُبَيْد الله الفقير الحقير، ذو القصور والتقصير، أحمد بن أحمد بن أحمد بن عمر بن محمد اقيت عرف بابا التنبكتي الصنهاجي وفّقه الله تعالى وهداه، وجعله من أهل ودّه وتقواه.

لما قدر الله تعالى دخول بلدة مراكش على الوجه الذي أراده في الأزل وقضاه، وذلك في أواخر اثنين وألف وسهل لي مع ما أنا فيه من التضييق والحبس

الوقوف على جملة كتب غرائب لم أكن قبل وقفت عليها لكثرة تردد الطلبة إليّ في محبسي، وإتيانهم إليّ بالكتب لمحبتهم في الغريب من أبناء جنسهم».

وهذا نص واضح في الدلالة على العناية الفائقة التي لقيها أحمد باب من أهل مراكش الحمراء عموما وعلمائها خصوصا، وهو يعترف بذلك في مواطن مختلفة من تآليفه، وقد نوه مرارا في «نيل الابتهاج» وفي «كفاية المحتاج» بأحد أبناء هذه المدينة ذوي الأخلاق الكريمة وهو المؤرخ الأديب محمد بن يعقوب ومما قال في حقه : «لم ألق بالمغرب أثبت منه ولا أوثق ولا أحذق ولا أعرف بطرق العلم منه».

وإذا عرفنا أنه لقي في المغرب عددا من الأعلام في مراكش وفاس من أمثال ابن القاضي مؤلف «الجذوة» و«الدرة» و«المنتقى» والمقري مؤلف «النفح» و«الأزهار» وغيرهما، أدركنا قيمة هذه الشهادة وقيمة هذا الرجل الذي نفتقد الآن آثاره ولا سيما فهرسته التي عرف فيها بأحمد باب وغيره، ونحن ندرك أيضا من قراءتنا لـــ «نيل الابتهاج» و«كفاية المحتاج» سر هذا التقدير وسبب هذه الشهادة.

فما أكثر ما نجد في «النيل» و«الكفاية» أمثال قول أحمد بابا : «كذا بخط صاحبنا المؤرخ محمد بن يعقوب الأديب :

أو «كذا كتبه لي صاحبنا المؤرخ محمد بن يعقوب الأديب».

أو «قال صاحبنا المؤرخ محمد بن يعقوب».

وهذا الأديب الشاعر كان يدعى في مراكش صدر الأفاضل وقد عرّف به ابن القاضي في «درّة الحجال» ونوَّه بأدبه وأورد بعض شعره في مدح المنصور وهو مؤرّخ يمثل أثارة طيبة وبقية صالحة وامتدادا حيّاً لمؤرخي مراكش الأعلام من أمثال صالح بن عبد الحليم، والبيدق، وابن عذاري، وابن عبد الملك وغيرهم. ومن الغريب أن التمنارتي لم تعجبه كلمة أحمد باب التي قالها في حق المذكور.

قلت آنفا إن الكتب انهالت على أحمد باب عندما كان فيما سُمّي «تحت الإقامة الإجبارية»، ويخيل إلي أن مسارعة علماء مراكش تقديم الكتب إلى أحمد باب ومساعدتهم له بها كان قبل أن تُرَدَّ إليه كتبه.

3. يقول أحمد بابا إنه «نهب له ألف وستمائة مجلد». ولكن يبدو أنها أو بعضها أرجعت إليه في مراكش. فقد أشار هو في ترجمة الشيخ خليل إلى تعليقه على متنه وافتقاده إياه، ثم قال : «وقعت علينا محنة وشتت شملنا وذهبت نفائس كتبنا، جعلها الله كفّارة وتمحيصا، ولما جبر الله علي بعضها بعد دخولنا لمراكش أَصَبْت منها ذلك التعليق». ولعل مما يدل على أن كتبه أعيدت إليه أن أحمد المقري زار أحمد بابا في منزله بمراكش وتحدث عن مكتبته قائلا : «وأعارني جملة كتب من خزانته الفريدة المبدئة في اقتناء الغرائب المعيدة»

4. مما يدل على أن مقام أحمد باب في مراكش لم يكن متّسماً بسمة السجن أنه ألف أكثر مؤلفاته وأهمها وأبرزها وأشهرها خلال هذه الفترة، ومنها «نيل الابتهاج» و«كفاية المحتاج» و«اللآلئ السندسية» وغيرها من هذا النشاط التأليفي. ويعود هذا إلى عدة أسباب : منها تفرغه ولا سيما في أيامه الأولى

بمراكش، ومنها توفر الكتب المهداة إليه وهو يذكر هذا في آخرها، ويرجع يعترف بهذا الذي ذكرناه من أنه كان في الأيام الأولى رهين المحبس أو تحت الإقامة الإجبارية كما يقال اليوم، فعمر وقته بالتأليف وقد ذكر القادري في «نشر المثاني» أنه رأى تآليف بخط أحمد بابا كتبها أيام سجنه ونقل تاريخ الانتهاء من إحداها وهو كما يلي :

«تم والحمد لله والشكر له على نعمه التي لا تحصى على يد كاتبه لنفسه الفقير أحمد بابا... خار الله له في أموره وحفظه من غيره وشروره، بعد الزوال يوم الثلاثاء حادي وعشرين من ربيع الأول عام أربعة وألف أرانا الله ختامه في عافية آمين، وذلك بدرب عبيد الله من مدينة مراكش المصونة، وأنا مع عيال وجماعة من أهل بيتنا محبوسون بها، عجل الله بالفرج التام بمحمد وآله عليه الصلاة والسلام».

ومن هذه التآليف التي ألفها خلال الثقاف «مختصر المواهب القدّوسية» الذي جاء في آخره :

«وافق الفراغ منه وقت الضحى يوم السبت رابع ربيع الثاني من عام أربعة وألف أرانا الله ختمه في عافية وطاعة، وذلك بمدينة مراكش، وأنا بها مع زمرة من قومنا مثقفون بها عجل الله تعالى بالفرج آمين».

ويعترف بهذا في وقتنا الدكتور محمود الزُّبير صاحب الأطروحة الممتازة عن أحمد باب التنبكتي وهو كذلك مدير مركز أحمد بابا للتوثيق الموجود في تَمْبكتو بمالي، فهو يقول في أطروحته المذكورة :

«إن الفترة المغربية من حياة أحمد بابا (1593-1607م) كانت أخصب مراحل حياته الثقافية فقد ألف خلال هذه الفترة القصيرة أزيد من نصف مؤلفاته أي تسع وعشرون أو تزيد من مجموع مؤلفاته المعروفة التي يبلغ عددها ستا وخمسين مؤلفاً» اهـــ.

5. لقد كانت حياة أحمد بابا في مراكش خالية من أي رقابة أو متابعة، بل إنه انتدب للتدريس والافتاء بجامع الأشراف وكان يتحرك ويسافر كيف يشاء.

وخلال السنوات التي قضاها في مراكش تعرف عليها وعلى ناسها وخططها، وكان يخصص يوم الجمعة لزيارة المزارات الكائنة بها، ذكر في ترجمة أبي العباس السبتي في «الديباج» أنه زاره مرارا لا تحصى وجرب بركته غير مرة ووصف الحال التي كانت عليها زاويته من ازدحام الخلق عليها وقضاء حوائجهم وذكر أن بركته تعم قاصديه من الفقراء ثم قال :

«وقد زرته ما يزيد على خمسمائة مرة وبتُّ هناك ما ينيف على ثلاثين ليلة وشاهدت بركته في الأمور»

ويقول أحمد المقري في «روضة الآس» : «وكنت كثيرا ما أذهب معه إلى زيارة الصالحين بحضرة الإمامة مصحوبين بجملة أعلام».

ولما ترجم في «الديباج» لمحمد الهزميري الأغماتي قال : في آخر الترجمة: «وقد زرت قبره بأغمات مرارا وتوسلت عنده ولله الحمد».

وكان هذا ديدنه أيضا عندما ذهب إلى فاس، قال في ترجمة الفقيه دراس بن اسماعيل : وهو خارج باب الفتوح مشهور عند أهل فاس، زرته مرارا».

وقال في آخر ترجمة ابن حِرْزهم : «وقد زرت قبره مرارا بفاس والحمد لله».

ويدل هذا كله على نزعته الصوفية وهي النزعة الغالبة على المتدينين من الأفارقة إلى يومنا هذا فهم يحجون لزيارة ضريح سيدي أحمد التجاني في فاس بل إن زيارة الأضرحة في ذلك العصر وما بعده كانت شنشنة عامة الناس وخاصتهم، وهذا ما نجده في تراجم علماء العصر السعدي والعصر العلوي.

وقد ذكر ابن القاضي في «المنتقى المقصور» أن المنصور كان يحرص على زيارة أضرحة أولياء مراكش وأغمات. ومن المعروف أن نظام زيارة الرجال السبعة في مراكش ظهر خلال هذا التاريخ.

ومن الواضح أن إكثار الشيخ أحمد بابا على زيارة أضرحة زيادة على ما ذكرناه كان للتوسل في أن يرد الله غربته ويسهل عودته.

أشرت آنفا إلى زيارة أحمد باب إلى فاس وأسوق بمناسبة ذلك هذه اللطيفة فقد نقل المهدي الفاسي أنه خاطب أهل فاس حين أتاها بقوله تعالى : ﴿أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا واسْتَمْتَعْتُمْ بِهَا﴾، (الأحقاف، 20). فأجابه بعضهم بقوله تعالى : ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ﴾، (الرحمٰن، 46). وثمة لطيفة أخرى وقعت له مع أهل مراكش فقد ذكر أنه «لما خرج من مراكش يقصد بلده شيّعه أعيان الطلبة فأخذ بعضهم بيده عند الوداع وقرأ قوله تعالى : ﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ القُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَى مَعَادٍ﴾، (القصص، 85). على ما جرت به العادة من قراءتها في وداع المسافر فيرجع سالما فنزع أحمد باب يده بسرعة وقال : لا رَدّني الله إلى هذا المعاد، ولا رجعني لهذه البلاد.

رحم الله أحمد بابا فقد كان محبا لبلاده وكان يتشوق لرؤيتها، ويسكب العبرات عند ذكرها وله شعر ساذج في الحنين إليها.

ويرجع الفضل في عودته إلى بلاده إلى السلطان العالم زيدان السعدي. نقل المهدي الفاسي أنه تواعد معه لئن أفضى إليه أمر السلطنة ليطلقنه، وكتب له بذلك، فلما أفضت إليه قرأ له البخاري، فلما كان الختم ناوله المكتوب بوعده فاطلقه. وأضاف المهدي الفاسي أن زيدان ندم فيما بعد على ذلك وأنه بعث رسولا وراءه يرجوه أن يعود ولكنه أبى ومضى لحال سبيله.

والذي يستفاد مما ذكر أن السلطان زيدان وكذلك أهل مراكش كانوا قد ألفوا وجود أحمد باب بينهم وحَمِدوا عيشه معهم فصعب عليهم فراقه. يقول القادري في «نشر المثاني» إن الشيخ أحمد باب «نفع الله به هذا القطر المغربي، وحمل عنه علم غزير، واستفيد ما عنده من التحقيق والتحرير وقد اشتهر فيه اشتهار أهله وتحققت فيه مكانة قدره وفضله، مع ما أكرمه الله به من مضاعفة الأجور وعلو الدرجات بمشاق الأمور، بسبب ما لحقه من الامتحان، الذي هو لأمثاله عنوان غاية الكرام والرضوان».

فهذا الكلام يعكس القبول الذي لقيه أحمد بابا والصدى الذي تركه في المغرب وقد استمر إلى عهد القادري في القرن الثاني عشر الهجري وإلى ما بعد، وممّا يدل على ذلك عناية المغاربة بنسخ مؤلفاته حيث يوجد معظمها في الخزائن المغربية.

ولما أنشئت المطبعة الحجرية في المغرب كان من أوائل ما طبع فيها بعض مؤلفات أحمد باب وقد بلغ من محبة أحد المؤلفين المغاربة لأحمد باب أن قال إنه مغربي وليس بسوداني.

6. كان للمكتبة المغربية والكتب التي استعارها أحمد باب أو أهداها إليه الناس فضل كبير عليه وعلى تآليفه فقد وجد بغيته أولاً في مكتبة جامع الأشراف ثم في مكتبة المنصور وولده زيدان على الخصوص.

أما مكتبة جامع الشرفاء فهو يشير إليها مرارا في «نيل الابتهاج» وغيره وقد أشار في «النيل» خلال ترجمته ابراهيم ابن قائد إلى شرحه لمتن خليل المسمّى «تسهيل السبل» وذكر أنه رأى في خزانة جامع الشرفاء شرحا آخر سماه «تحفة المشتاق، في شرح مختصر خليل بن اسحاق» وأشار إلى هذه الخزانة في المصدر نفسه في أثناء ترجمة عمر القلشاني وذكرها مرة ثالثة في ترجمة الفشتالي قاضي الجماعة بفاس.

وأما مكتبة زيدان الذي كان يعتبر أحمد باب شيخا له فقد وقفت فيما بقي من هذه المكتبة في الأسكوريال على مطالعة أحمد لبعضها. لقد كان أحمد باب ولوعا بالكتب شغوفا بزيارة المكتبات خبيرا بأصول المخطوطات، شأنه في هذا شأن آل أقيت الذين كانوا يتنافسون في شرائها من المغرب ومصر.

ولأحمد باب في ولعه بنفائس المخطوطات قصص طريفة غريبة نذكر منها الحادثة التالية : فقد توقف في طريق عودته إلى تِنْبكتو بتَمَكْروت حيث المكتبة المشهورة والمعروفة إلى يومنا هذا، وخلال إقامته بتمكْروت ألف رسالته في مسألة التبغ التي انتهى من تأليفها بتمكْروت. والشاهد عندنا هنا أنه خلال إقامته في تمكْروت رأى عند الفقيه التمكْروتي محمد بن إبراهيم نسخة جيدة من كتاب «الروض المعطار» للحميري - هذا المعجم البلداني القيم الذي أخرجه صديقنا الكبير الدكتور إحسان عباس - وقد أعجب الشيخ بابا بهذه النسخة وتعلق بها تعلق هاوي المخطوطات عندما يعثر على مخطوط نفيس.

وإكراما له باعتباره ضيفا وتقديرا لشخصيته العلمية وافق مالك المخطوطة على إعارتها له بشرط أن ينتسخ منها نسخة ثم يردها.

ولكن حصل ما يحدثنا المرابط التمگروتي المذكور بقوله : «ليعلم الواقف على هذا أن الفقيه العالم سيدي أحمد بن أحمد ابن أحمد اقيت الصنهاجي التنبكتي، بباب شُهر وعُرف، استعار مني هذا التأليف في جزئين بخط مشرقي عتيق صحيح لا نظير له، استعاره مني عام انصرافه من المغرب لبلده تِنْبَكتو، وذلك عام ستة عشر وألف، وكان طلب مني أن أسمح له به حتى يستنسخه ففعلت، فحبسه خمسة عشر عاما وأنا أكتب له عليه في ردّه فوجّه إليّ هذه النسخة المنسوخة من نسختي وحبس نسختي، فلا حول ولا قوة إلا بالله. وجاءتني هذه النسخة عام أحد وثلاثين وألف».

من هذا المثال وغيره مما ذكرناه يتبين أن أحمد بابا عاد إلى بلده بعلم غزير وخير كثير وصيت كبير ولم يكن لِيَحْصُل على ذلك كله لولا إخراجه من تِنْبُكت.

7. وأصل أخيرا إلى موقف أحمد باب من المنصور

ورغم ما ذكرناه فإن أحمد باب ظل يعتبر نفسه مظلوما، وكان ينظر إلى السلطان المنصور على أنه ظالم، وقد صنفه في بعض مؤلفاته مع الحجّاج، وسُنّي علي، وفي هذا إجحاف كبير وشطط عظيم، فالحجّاج أمرُه معروف وسُنّي علي أشبه بجبّار وثني منه بملك مسلم، فكيف يوضع سلطان عالم أجازه علماء المشرق والمغرب وشهد بحكمته واعتداله وتوازنه جميعُ الذين كتبوا

عنه إلى جانب المذكورين. وثمة فقرة كتبها أحمد في النسخة الأولى من «نيل الابتهاج» وهي مخطوطة يشيد فيها بأحمد المنصور ويقول :

«فقيدتُ فيه بحسب المنّة والإمكان، وذلك حين كنت ببلدنا البعيدة عن نيل المقصد من ذلك لبعدها من مدن العلم والأوطان، فقصر بي الحال مع قلة الكتب هناك وعدم مساعدة الزمان، حتى تفضل من له الفضل، وأحسن إليّ من له الطول، سبحانه، بوصولي إلى منبع العلم في الديار الغربية، حضرة الإمام العلية، المولوية الهاشمية الأحمدية المنصورية حاطها الله من طوارق الزمان، ومن شر الملوان، فرأيت أسباب السعادة بها متيسرة وأزمة الأماني فيها مبذولة غير متعسرة، ونشدت الضالة فرأيتها أقرب إلي من ظلّي وظفرت بما يكمل مرادي ونلت أملي فبادرت حينئذ إلى كتب ذلك الذيل، مستبشرا بالطول والنيل، وقلت لنفسي :

يا سعد جدي، قد ظفرت بمقصدي، وذلك لأمرين : أحدهما أن إكمال ما شرع فيه من الخير سنة مأثورة، والثاني، وهو المقصد السني، أني رأيت حضرة من تسمو الآمال إلى سدة بابه، ويسعى الخلق لخدمة ركابه، ملك المغربين بالأسل والنصال، ما بين قطر الجنوب إلى الشمال، عالم الملوك وملك العلماء، فخر السلاطين أبو العباس مولانا أحمد المنصور بن أُمراء المومنين الحسنيين أيده الله تعالى - معمورة بالعلم مأهولة بذويه، وسوق المعارف نافقة عند متعاطيه، وذلك لهمته العلية وطويته الحسنة السرية فيه، فأردت أن أخدم خزانته المشتملة على الطمّ والرمّ من كتب العلم بهدية وإن كنتُ في صنعي كجالب تَمْرٍ إلى هجر، أو قارض شعر لدى آل مُضَر :

ملك منشد القريض لديه   يضع الثوب في يدي بزاز»

ثمّ إنّ أحمد باب حذف ما كتبه في مقدمة النسخة الأولى فهو لا يوجد في النسخة المطبوعة والمتداولة بين أيدي الناس، ومن الواضح أنه فعل ذلك بعد عودته إلى بلده، وفي هذه الحادثة ما فيها من دلالات.

أما المقابلة المشهورة بين أحمد المنصور وأحمد باب فيظهر أنها غير صحيحة ولا تذكرها حوليات العصر وإنما ذكرها الأفْراني، وهو متأخر، ومن الواضح أن المقصود بها إظهار جرأة أحمد باب، ولكنها حتى على فرض ثبوتها تدل على حلم المنصور وما أعظم الفرق بين خشونة أحمد باب وجفائه في مخاطبة السلطان وبين الشاعر والأندلسي الرقيق ابن مقانا الذي خاطب الملك الشريف الحمودي الإدريسي بقوله :

أنظرونا نقتبس من نوركم   إنه من نور رب العالمين

أو الشاعر الأسود الكانمي الذي خاطب المنصور الموحدي بقوله :

أزال حجابـــه عني وعيني   تراه من المهابة في حجاب

وقربنـــي تفضلـــه ولكـــن   بعـــدت مهابة عند اقتـــرابي

وأذكر هنا إشارة بسيطة تدل على تحفظ المنصور الذهبي وتقيده بالشرع فقد كان كما هو معروف عالما أديبا شاعرا تهزه أريحية الأدب ويطرب لسماع الشعر والمديح، ولكنه كان ضد الغلو في المديح، وقعت له على تعليق بخطه في مخطوط «مظهر النور الباصر، في أمداح الملك الناصر» النصري يقول فيه :

«لا ينبغي لعاقل أن يخلد بمثل هذا القول السفساف»

فملك هذا شأنه لا يتصور منه أن يتشبه برب الأرباب حسب العبارة المنسوبة إلى أحمد باب.

إن موقف الرجل من أحمد المنصور ومن الولاة عموما الذي عبر عنه في كتابه «جلب النعمة» وكتابه : «ما رواه الرواة»، وكتابه : «معراج الصعود». يشبه أن يكون موقفاً سياسياً أو إديولوجياً إذا صح استعمال الكلمة هنا وهو موقف يقوم على الفصل بين العلم والسلطة أو ما ينبغي أن تكون عليه العلاقة بينهما، وهذه قضية أخرى.

حضرات الزملاء لقد أحسسنا في بداية الندوة من إخواننا الماليين شيئا من التأثر لما حدث لأحمد باب ولكن ما دار في الندوة من نقاشات وشروح وإضافات كشف لهم عن جوانب جديدة وأظن أنهم رجعوا بصورة مغايرة. ومما أذكر أنهم زاروا معنا قبور السعديين ودار أحمد باب في درب عبيد الله وكانوا مسرورين بفكرة الاحتفاظ بهذه الدار التاريخية.

السلفية المغربية
والمسألة الإصلاحية

عبّاس الجراري

جريا على ما هو معهود في أحاديث الخميس التي غالبا ما تتناول قضايا فكرية ومشكلات ثقافية تحتاج إلى أن تناقش ويتبادل فيها الرأي بين أعضاء الأكاديمية، وقد يُنتهى منها إلى رأي يصلح أن يعمَّم ويوعى به، يسعدني أن أثير مع حضراتكم في هذه الجلسة، موضوعاً هاماً ودقيقاً وذا بُعد تاريخي وآني ومستقبلي ؛ وهو الذي أقترح له هذا العنوان : «السلفية المغربية والمسألة الإصلاحية».

في البدء، أود أن أوضح في كلمات معدودة، مفهوم المصطلحين الأساسيين المكونين لهذا العنوان.

أما «السلفية»، فنسبة إلى السلف الذي هو ضد الخلف، وهو جمع سالف، وهم الذين يمثلون الأجيال السابقة التي مرت في التاريخ، وكان لها دور كبير في

خدمة العلم والدين وبناء نهضة الأمة. وهي ظاهرة تتجلى ما بين فترة وأخرى، بارزة في المتطلعين إلى إحياء ما كان عليه السابقون للاقتداء بهم ؛ وإن أخذت في المرحلة المعاصرة معنى قدحياً، ليس هو الذي نقصد إليه، والذي – على حد ما سنرى – كان له ظهور فاعل قبل نحو من قرنين، مرتبطاً بما أطلق عليه «عصر النهضة».

وتقتضي السلفية شرطين اثنين :

أولهما : الرجوع إلى الأصول الأولى والمصادر الصحيحة، بعيداً عما راكمته الثقافة العربية الإسلامية من تراث محرف أو متجاوز لم يعد صالحاً.

ثانيهما : القدرة على تفعيل هذه الأصول والمصادر في الواقع، وإمكان الإفادة منها في تطويره وتجديده.

وأما «الإصلاح»، فيعني مراجعة وضع سيء مهدد بالانهيار، لتصحيحه والارتقاء به إلى آخر أحسن منه وأفضل، بما تقتضي هذه المراجعة من تطوير وتجديد، تحفزاً من مقومات ثابتة وقيم راسخة، مع الجرأة على القيام بنقد ذاتي موضوعي، يهدف إلى البحث عن أسباب ذلكم الوضع السيء والعمل على إزاحتها، ثم السعي إلى بلورة ما به يتحقق الإصلاح على جميع المستويات ومختلف المجالات الحيوية للمجتمع، ليس فقط من خلال تصورات نظرية، ولكن كذلك – وربما قبل ذلك – عبر تطبيقات ملموسة وتوعية المواطنين بها، وجعلهم ينخرطون في برامجها، وإشراكهم في إنجازها دون الاقتصار على فعل النخبة.

ولكي ينجح الإصلاح، فإنه يحتاج إلى توافر ثلاثة شروط :

أولها : الإرادة القوية، والرغبة الصادقة في تحقيقه.

ثانيها : الرؤية الشمولية والواضحة لمختلف متطلباته.

ثالثها : إمكان وضع القواعد التي يقام عليها والدعائم التي عليها يرتكز.

لو أردنا بعد هذا التوضيح لمصطلحي «السلفية» و«الإصلاح» أن نقف على الأسباب التي كانت خلف ظهور التيار السلفي، ليس في المغرب فحسب ولكن في الشرق كذلك وكل العالم العربي والإسلامي، لوجدناها مرتبطة بظاهرتين اثنتين :

الأولى : المد الاستعماري الأوروبي الذي بدأ بمناوشات وتدخلات منذ الحروب الصليبية وسقوط الأندلس، وما كان لهما من إضعاف قوة العرب والمسلمين ؛ ثم تطور إلى احتلال معظم بلدانهم.

الثانية : تخلف الفكر الإسلامي، بعيداً عن التجديد وما يقتضي من اجتهاد، في اكتفاءِ بالتقليد الذي واكبه انتشار الشعوذة والتدجيل وانحراف عن الدين الحق في يسره ووسطيته.

لقد كان لهاتين الظاهرتين أثر قوي في الإحساس بتأخر العرب والمسلمين وتقدم غيرهم، مما حث على بعث يقظة جعلتهم يقومون بنقد ذاتي لواقعهم المرير، وينتهون إلى أنه لا حل إلا بالرجوع إلى ما كان عليه «السلف الصالح»، أي بالاعتماد على الأصول وإعمال الاجتهاد ونبذ مظاهر الشعوذة والانحراف.

وارتبط هذا النهوض في المشرق بحملة نابليون بونابارت على مصر سنة 1798م، وفي المغرب العربي باحتلال الجزائر عام 1830م ؛ مع اختلاف بين ما حدث هنا وما حدث هناك. فالحملة البونابارتية كانت مصحوبة بعدد كبير من العلماء والخبراء الذين أفادت مصر مما قدموا، سواء فيما يتعلق بالآثار، أو بفك رموز الخط الهيروغليفي، أو بمعالجة بعض الأمراض المستعصية ؛ إضافة إلى المطبعة وما ترتب على دخولها من آثار فكرية حميدة. بل إنه حتى حين احتلت إنجلترا البلاد، فإنها لم تكن تحارب اللغة والثقافة، بدليل أن التعليم تطور وازدهر، على نحو ما يكشفه إنشاء الجامعة المصرية قبل مائة عام.

أما في المغرب، فعلى الرغم من أنه وجدت عوامل كان من شأنها أن تحدث النهضة، إلا أنها لم تثمر بسبب عدم الاستفادة المرجوة منها. فالعائدون من البعثات العلمية أهملوا ولم يتسن لهم أن يقوموا بأي دور. ويكفي للدلالة على ذلك أن نشير إلى الزبير سكيرج (تـ 1933م) الذي كان ضمن البعثة الحسنية إلى لندن حيث أجيز في الهندسة، إلا أنه حين عاد اضطر بسبب الإهمال إلى احتراف الخرازة. كذلك لم يستفد من مشروع الدستور بسبب عدم تطبيقه. كما لم يكن للمطبعة أي تأثير فكري، إذ اقتصر عملها على نشر بعض المتون والكتب التي كانت رائجة في التعليم عهدئذ. فأول إصدار كان هو «الشمائل» للترمذي في السيرة، وشرح الخرشي على «مختصر خليل»، وميارة على «المرشد المعين» لابن عاشر في الفقه. ومعروف أن المطبعة دخلت إلى المغرب على مرحلتين : الأولى من باريز على يد إدريس ابن الوزير محمد بن إدريس (تـ 1878م)، والثانية من مصر على يد الطيب الروداني (تـ 1865م). أما الصحافة فكان بعضها مواليا لفرنسا مثل : «السعادة» و«الترقي» و«إظهار الحق»، وبعضها الآخر تابعاً لإسبانيا مثل : «الحق» و«الصباح» و«الاتحاد».

ومواكبة لذلك، برزت في المشرق مبادئ حركة سلفية إصلاحية، كان من أعلامها في هذه المرحلة :

1. محمد بن عبد الوهاب (تـــ 1792م). وكان في المملكة العربية السعودية يدعو إلى فتح باب الاجتهاد، وتخليص التوحيد من مظاهر الشرك.

2. محمد الشوكاني اليمني (تـــ 1834م). وكان كذلك يدعو إلى الاجتهاد، ويرى أن المذاهب إنما أحدثها عوام المقلدين، وفق ما جاء في كتابه : «القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد».

3. جمال الدين الأفغاني (تـــ 1897م). وكان بدوره يهاجم التقليد، وتفرد بالدعوة إلى الوحدة الإسلامية، في عدم الفصل بين الدولة والدين. وهو ما كان ينادي به في مجلة «العروة الوثقى» التي أنشأها في باريز مع تلميذه محمد عبده.

4. محمد عبده (تـــ 1905م). وكان كذلك ينادي بمحاربة التقليد والبدع التي ترتبت عنه ؛ إلا أنه كان يرى ضرورة الفصل بين الدين والسياسة، كما كان يلح على العناية بالتعليم، ولا سيما ما يتصل منه بالأزهر. وقد تسنى لدعوة محمد عبده أن تتسع وتنتشر على يد تلميذه محمد رشيد رضا (تـــ 1935م) الذي كان لتفسيره «المنار» أثر كبير في هذه المرحلة. وفي نفس الاتجاه، سيكون لشكيب أرسلان (تـــ 1946م) دور هائل، لا سيما عبر المجلة التي أنشأها بالفرنسية في جنيف، وهي (La nation arabe)، وكذا من خلال مؤلفاته التي منها : «لماذا تأخر المسلمون ؟» و«حاضر العالم الإسلامي» و«الحلل السندسية في الرحلة الأندلسية».

وقبل الأفغاني وعبده، كان لرفاعة الطهطاوي (تـ 1873م) أثر بارز في إذكاء شعلة النهوض. وهو عالم أزهري كانت الحكومة المصرية قد عينته إماما للصلاة بطلبة مصر الذين يدرسون في فرنسا ؛ فاستغل وجوده هناك وتعلم الفرنسية ودرس بعض العلوم الحديثة، كالجعرافيا والهندسة والقانون ؛ وألف كتبا في هذه الفنون تسنى لها أن تُطبع، منها :

1. مبادئ الهندسة.

2. تعريب القانون الفرنساوي.

3. التعريفات الشافية لمريد الجغرافيا.

4. تخليص الإبريز (عن رحلة باريز).

ثم إنه أسس عند عودته مدرسة الألسن وتولى نظارتها.

وما كان للمغرب – وإن لم يظهر فيه مثل الطهطاوي – أن يظل في منأى عن هذه الحركة السلفية الإصلاحية التي بدأت أولى بوادرها في وقت مبكر على عهد :

1. السلطان محمد بن عبد الله (تـ 1790م) الذي كان معاصرا لابن عبد الوهاب مع احتمال التأثر بدعوته، والذي كانت له علاقة مصاهرة مع الشريف سرور سلطان مكة الذي تزوج إحدى بناته. وكان ينادي بالرجوع إلى الكتاب والسنة، وبنبذ التقليد والمختصرات الفقهية، وفق ما جاء في منشور وزعه على القضاة والمفتين : «إن من اشتغل بأخذ الفقه من خليل وشروحه وترك أخذ الفقه من كتب الأقدمين المرضيين، كان كمن أهرق الماء واتبع السراب. فليضرب

رجال القضاء صفحاً عن تلك المختصرات التي حجبت بمعميَّاتها وتلويحاتها بساطة الدين ويسره، وليعودوا بالناس إلى كتاب الله وسنة رسوله، ففيهما غناء عن كل ما سواهما.

2. السلطان المولى سليمان (تـ 1822م). وكان كذلك ينتصر للسنة، ويدعو لنبذ المختصرات ومحاربة البدع الضالة ؛ ويبدو أنه كان أكثر تأثراً بابن عبد الوهاب. وقد تحدث التاريخ عن السفارة التي وجهها إلى السلطان سعود، والتي قادها ولده المولى إبراهيم بمناسبة أدائه فريضة الحج رفقة جماعة من العلماء. وكان مما أثاره الوفد المغربي مع السلطان بعض المسائل التي أخذوها على الحركة الوهابية، كمنعهم زيارة القبر النبوي، وهو ما أنكره هذا السلطان الذي قال : «وهل منعناكم أنتم منها ؟».

ولم يلبث هذا التوجه السلفي أن تجلى عند بعض العلماء، أمثال :

1. أحمد بن خالد الناصري السلوي صاحب كتاب «الاستقصا لأخبار المغرب الأقصى» (تـ 1880م). وكان – إلى جانب عنايته بالتاريخ – ذا ثقافة موسوعية تجلت في إبداعاته الشعرية، وكذا في مؤلفاته وشروحه الأدبية، ولا سيما في كتاباته التي اعتبرت يومئذ جديدة، كرسائله «في الرد على الطبيعيين»، وفي «الموسيقى». هذا بالإضافة إلى توجهه السلفي الذي كان بارزاً في موقفه من البدع، وفي بعض تحريراته التي منها «تعظيم المنة بالانتصار للسنة».

2. ابراهيم بن ادريس السنوسي (الفاسي الشرگي تـ 1886م). وكان يدعو إلى الوحدة الإسلامية في ظل الخلافة العثمانية، مع حظوة عند السلطان عبد الحميد، إذ كان – باعتباره سفيراً للمغرب في تركيا – يحمل الرسائل المتبادلة

بينه وبين السلطان الحسن الأول. وقد أبرز دعوته في كتب كثيرة منها : «النور البراق اللامع في بيان الأصل الجامع».

3. ابراهيم بن محمد التادلي الرباطي (بـــ 1894م) الذي كان ذا شخصية ثقافية متميزة، بما كان يطبعها من تنوع وتفتح على ما هو جديد. وقد ساعده على اكتساب هذه السخصية، ما قام به من رحلات لبلدان شرقية وأوروبية، مع ما تعلم من لغات أجنبية. وإن الناظر في مؤلفاته التي تجاوزت المائة، في مختلف الفنون، ليؤخذ بما كان له من تفوق وتبريز في علوم عصره، وغيرها مما لم يكن معهوداً لدا معاصريه الذين نعتوه بـــ «مجدد القرن». من هذه المؤلفات ما يتصل بالحساب والهندسة والفلك والتوقيت والطب والموسيقى التي من أشهر كتاباته فيها : «أغاني السقا ومعاني الموسيقى». ولم تكن اهتماماته العلمية لتبعده عن مجال السياسة والدبلوماسية، إذ كان له لقاء في الإستانة مع السلطان عبد الحميد، موفداً برسالة من أعيان الرباط، بشأن تمتين الروابط بين المغرب وتركيا.

4. الشيخ أبو شعيب الدكالي (الصديقي تـــ 1937م) الذي يعد بحق رائد السلفية بالمغرب. فقد كانت له رحلة إلى المشرق بعد أن ظهر نبوغه المبكر وسعة حفظه واستظهاره على عهد السلطان الحسن الأول وبمحضره. وفي هذه الرحلة زار مصر فأخذ عن علماء الأزهر، ثم زار الحجاز فأخذ عن علماء الحرم. إلا أنه لم يلبث أن بهر بعلمه، فعينه الأمير عون أمير مكة خطيباً في الحرم المكي مفتياً للمذاهب الأربعة. وهو المنصب الذي استمر فيه على عهد السلطان المولى يوسف، قبل أن يُعيَّن وزيراً للعدلية ورئيساً للاستيناف الشرعي، حاظياً بمكانة كبيرة لذا الملك محمد الخامس.

وعلى الرغم من أن الدكالي لم تكن له عناية بالكتابة والتأليف، فإنه استطاع أن ينشر أفكاره الإصلاحية، بواسطة دروسه التي لم تكن تقتصر على مساجد الرباط، والتي كان يلقيها كذلك أينما حل، على نحو ما كان له في جامع ابن يوسف ولمواسين بمراكش وجامع القرويين بفاس. وكانت دروسه تتميز بالتنوع والتعدد، إذ إضافة إلى العلوم الإسلامية ولا سيما التفسير والحديث بجميع كتبه دون الاختصار على البخاري ومسلم، فإنه عني كذلك بتدريس الأدب على نحو ما يكشفه تناول كتاب (الأمالي) للقالي. وفي كل هذا، كان يدعو إلى العودة للأصول، ونبذ التزمت والتقليد، وإلى محاربة البدع الضالة التي كانت يومئذ تعتمد الشعوذة والتدجيل، وما تروجه بعض الطرق المنحرفة التي كانت تمالئ الاستعمار.

وقد أمكن لهذه الدعوة أن تنتشر على يد تلاميذ الشيخ الدكالي، ومن أبرزهم في الرباط عبد الله بن العباس الجراري (تـــ 1983م)، ومحمد بن اليمني الناصري (تـــ 1971م) صاحب كتاب «ضرب الحصار على أصحاب نهاية الانكسار»، وأخيه محمد المكي الناصري (تـــ 1994م) الذي نشر : «إظهار الحقيقة وعلاج الخليقة». ولا يخفى أن تلاميذه في المدن الأخرى عديدون، ويكفي أن نذكر من بينهم محمد ابن العربي العلوي الذي حمل مشعل السلفية في فاس، بعد أن كان منتميا للطريقة التيجانية.

وتجدر الإشارة إلى أن كُتاب الحركة السلفية - بحكم عدم وجود صحافة وطنية في سنوات العشرين مساندة - كانوا ينشرون مقالاتهم في منابر إعلامية جزائرية، وخاصة في مجلة «الشهاب»، في حين كان الطرقيون ينشرون في مجلة «البلاغ».

وسوف يتاح للصحافة الوطنية أن تظهر وتزدهر في سنوات الثلاثين والأربعين، متمثلة في جرائد ومجلات كانت تصدر في الجنوب الذي كان تحت الحماية الفرنسية، مثل مجلة «المغرب لمحمد صالح ميسة عام 1932، وجريدة «الأطلس» عام 1937 باسم الكتلة، وجريدة «المغرب» في نفس السنة، ثم جريدة «العلم» في 1945، ومجلة «رسالة المغرب» في 1947 لحزب الاستقلال، وجريدة «الرأي العام» في نفس العام لحزب الشورى والاستقلال. أما في الشمال حيث الحماية الإسبانية، فقد أصدر حزب الإصلاح جريدة «الحياة» عام 1934 و«الحرية» في 1937م، وهي السنة التي أخرج فيها حزب الوحدة جريدة «الوحدة المغربية». ومن المجلات نذكر «السلام» لمحمد داود في 1933، و«المغرب الجديد» للمكي الناصري في 1935، وغير هذه وتلك من الإصدارات الإعلامية.

إذا أردنا بعد هذا أن نقيم عمل هذه الحركة، فإننا سنجد أنها كانت منشغلة أول الأمر بمحاربة مظاهر الفساد الديني، وبتنقية الأفكار من الشوائب التي علقت بها، ثم تطورت إلى العناية بالجانب الوطني على مرحلتين :

الأولى : وقع الاهتمام فيها بالإصلاح الداخلي، ولا سيما في مجال التعليم، إذ تمت العناية بتنظيم دروس المساجد، وكذا بالكتاتيب القرآنية التي عمل الوطنيون على تطويرها إلى مدارس عربية حرة. وعلى ذكر هذه الكتاتيب، فإن محمداً الخامس - مساندة منه للتوجه السلفي - كان أصدر عام 1933-1934 مرسوماً في موضوع البدع وأعمال الشعوذة، مع الأمر بإغلاق بعض الكتاتيب التي كانت تقوم بأعمال تدجيلية، متسترة خلف تعليم القرآن الكريم، وخاصة في مدينة الدار البيضاء.

الثانية : رَكَّزتْ على العمل السياسي الذي كان في البداية يسعى إلى تحقيق بعض الإصلاحات، ثم انتقل إلى المطالبة باسترجاع الاستقلال ؛ في وقت ظلت المقاومة المسلحة قائمة في الريف وفي الأطلس حتى منتصف الثلاثين.

في إطار هذا التقييم، ينبغي التنبيه إلى أن التوجه الوطني في فترة الحماية، لم يتمكن من وضع أسس قوية لبناء مجتمع حديث ومتطور في سياسته واقتصاده وسائر بنياته الحضارية والثقافية، ربما لأسباب كثيرة، منها :

1. أن الحركة الإصلاحية ظلت مقتصرة على النخبة التي كانت محدودة.

2. تفشي الأمية والجهل.

وللأسف أنه على الرغم مما أمكن تحقيقه في عهد الحماية، انطلاقا من التوجه السلفي والحركة الوطنية بعده - وأهمه استرجاع الاستقلال - فإنه لم يتسن وضع تلكم الأسس على نحو صحيح، بحكم عوامل عديدة، منها :

1. الانتشاء بإحراز الاستقلال، على الرغم من نقصه وعدم اكتماله.

2. التطلع إلى جني سريع لثماره.

3. عدم وجود رؤية حقيقية لواقع المغرب ومستقبله.

4. الارتجال في التعامل مع هذا الواقع والمستقبل، في غياب أي تخطيط دقيق ومحكم، على نحو ما تم بالنسبة للتعليم الذي نودي في أول الاستقلال بمبادئ تعريبه ومغربته وتوحيده، دون أن يتمكن لحد الآن من تطبيق لها صحيح.

فكان نتيجة لذلك :

1. أن حصل ما عطل الإصلاح، وما كان منتظراً أن يقود إلى التجديد والتحديث.

2.وكان أن نشأت أجيال الاستقلال رافضة للواقع، وفاقدة ثقتها في المؤسسات القائمة، سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية، وغارقة في مشكلاتها اليومية، ومحاولة تجاوزها بالارتماء في أحضان ما يصلها من الآخر الذي هو خصم في الغالب، وكذا بالانغماس في مختلف مظاهر التخلف الموروث.

3. وكان كذلك أن ضعفت روح المواطنة، وبدأت تلك الأجيال تتطلع بشتى الوسائل لهجرة الوطن الذي لم يهيئ لها ظروف عيش كريم، وكذا للانسياق – عند البعض بسبب البطالة – مع ما يخرجها مما هي فيه، كتعاطي المخدرات والدعارة عند البعض، والرجوع إلى الدين بغلو وتشدد قد يؤديان إلى الإرهاب عند آخرين. وظهر عند غير هؤلاء وأولئك من اليائسين ميل إلى اللامبالاة، في نزعة لا تخلو من تشف وحقد.

4. كما أن كثيرا من مظاهر التخلف التي حاربتها السلفية في أوائل القرن الماضي، بدأت تعود بظهور قوي في المرحلة الراهنة، متمثلة على الخصوص في الطرقية المنحرفة وما يرتبط بها من شعوذة وتدجيل.

5. هذا في وقت زاد اهتمام الأحزاب بالشأن السياسي المنصب على الانتخابات واعتلاء المناصب، في غيبة عن توعية المواطنين، وتأطيرهم، وإثارة مشكلاتهم الحقيقية، وإشراكهم في تناولها بحثا لها عن حل.

5. هذا في وقت زاد اهتمام الأحزاب بالشأن السياسي المنصب على الانتخابات واعتلاء المناصب، في غيبة عن توعية المواطنين، وتأطيرهم، وإثارة مشكلاتهم الحقيقية، وإشراكهم في تناولها بحثا لها عن حل.

6. أما العلماء والمفكرون، فهم برقابة ذاتية مبالغ فيها، ما بين رافض للتراث وسائر مقومات الذات، بدعوى الانخراط في الحداثة وما بعدها، والمناداة بفصل الدين عن السياسة ؛ وما بين متشبث بالهوية في فهم سيّء لها، وخاصة في جانبها الثقافي والقيم المنبعثة عنه ومناهج التعامل معه، مما يتجلى في الارتباط الشديد بتراث الماضي، دون التمييز بين ما هو إيجابي فيه وما هو سلبي، وفي إعطائه طابعا فولكلوريا أصبح هو الغالب.

وبعد، فإن العرب والمسلمين اليوم، يواجهون تحديات كثيرة يمكن إجمالها فيما يلي :

1.آثار المرحلة الاستعمارية التي لم تزد إلا رسوخاً.

2. التخلف عن الغرب المتقدم، واتساع الهوة الحضارية والثقافية بين الدول الغربية والدول العربية الإسلامية التي يراد لها أن تظل تابعة ومستهلكة.

3. معاناة الاحتلال الذي ما زال قائما في بعض المناطق، وخاصة في فلسطين وسبتة ومليلية والعراق.

4. محاولة تمزيق الدول العربية والإسلامية، عرقياً ومذهبياً ولغوياً وثقافيا، والتخطيط لذلك.

5. موقف الغرب المثير للعداء مع العرب والمسلمين. وهو عداء يغذيه الإرهاب الذي يراد له عند الغرب أن يوصف بأنه إسلامي، مع أنه ظاهرة عالمية، ومع أن الإسلام بريء منه.

6. الأزمات الداخلية التي تلخصها الأمية والفقر والمرض والبطالة، إلى جانب أوضاع سياسية غير مرضية، وكذا ظروف اقتصادية سيئة، وحالة متردية للتعليم والبحث العلمي.

7. ضعف معظم الأنظمة والمؤسسات القيادية.

8. انعدام إرادة الإصلاح.

9 . عدم الثقة في النفس ومكونات الذات

10.غياب رؤية واضحة ومتكاملة للنهوض بتوظيف الإمكانيات والثروات المادية للدول العربية والإسلامية، واستغلال مواقعها الاستراتيجية، والاستفادة من طاقاتها البشرية التي تتألف وتنتج حين تهاجر.

ومع ذلك، فإن الأمل قائم لإمكان تجاوز واقع التخلف، واللحاق بركب التقدم، وقبل ذلك وبعد لرفع تحديات العولمة، اقتصاديا بالتأهل للمنافسة، وثقافيا بالتوصل إلى التوفيق بين قيمها والقيم الذاتية، والتمكن مع فتح باب الحوار معها. وهو حوار لا يمكن أن يتم ما لم يتحقق حوار شمولي مع الذات، في غير اقتصار على الدين وبعض القضايا كالإرهاب، ولكن بإثارة جميع المشكلات القائمة، سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية، سعيا إلى بلوغ التقدم في مختلف جوانبه، أي بوضع اقتصادي مريح ينعكس على المواطنين في عيشهم، وبوضع سياسي مستقر في نطاق قيم العقل والحرية وحقوق الإنسان.

لذا، وبالعودة إلى قضية السلفية والإصلاح، فإن الحاجة ملحة إلى الرجوع للنصوص الأصلية، وقراءتها من جديد بغية فهمها على الوجه الصحيح، مع الوقوف على السياقات التي وردت فيها، وإدراك الواقع بجميع مكوناته والعوامل الفاعلة فيه وما هو في حاجة إليه. وذلكم ما لا يمكن أن يتحقق إلا بحضور فاعل للعلماء والمفكرين وعموم المثقفين، وعدم انسحابهم من الميدان، في تفاهم مع مجتمعهم ومناقشة قضاياه الحيوية، والتعبير عن آرائهم بحرية مسؤولة ومنضبطة.

كيف تطورت الآلة الإشبيلية والطرب الغرناطي في المهاجرات الأندلسية بالمغرب

عبد العزيز بنعبد الله

أحاول في مبحثي هذا الكشف عن بعض مجالي الفن الموسيقي كما فعلت في خصوص الفن المعماري وهما مظهران لحضارة المغرب التي أفردتُ لها منذ الأربعينات العديد من الدراسات باللغتين العربية والفرنسية، فهو بحث تاريخي لا يزعم التقصي والاستيفاء للتنظيرات والتسطيرات المعمارية ولا للألحان والأوزان الموسيقية، وإنما هي استجابة عفوية زاوجت دواعي الشوق ومازجت بواعث الذوق دون أن تتجاوز حدود الطوق وكلاهما جزء من «موسوعة رباط الفتح» المرتقبة النشر.

والواقع أن الذي أقحمني في هذا المجال وإن كنت فيه مُزْجَى البضاعة بمعزل عن أعالي بحوره - هو والدي العلامه الشيخ عبد الواحد بنعبد الله الذي ضم للضلاعة في العلوم الإسلامية الإمامة في فن الموسيقى، فكان له وثيق الصلة بأربابه أمثال المطيري والجعيدي والبريهي والحاج محمد التازي والفنانين الطيب بلكاهية والسبيع والوكيلي ورئيس الجوق الغرناطي أحمد بناني وكثيرين غيرهم.

وإذا كانت الموسيقى قد تقلص نشاطها في العدوتين (الرباط وسلا) وتطوان بينما ازدهرت بفاس في عهد بني مرين فما ذلك إلا لكون العاصمة الإدريسية كانت في مأمن من هجمات الإيبيريين الإسبان والبرتغاليين الذين كانوا يغيرون على سواحل المغرب في كل من البحر المتوسط والمحيط حيث احتلوا جيوبا ولم يستطيعوا السطو على مارتيل ومصب أبي رقراق لأن سكان المنطقتين من المهاجرين الأندلسيين والأصلاء كان قد شغلهم الاستعداد الموصول لحماية هذا القطاع عن كل ما سواه.

وقد انطلقت مزاهر الآلة الإشبيلية والطرب الغرناطي معا في (رباط الفتح) منذ انبثاق الدولة العلوية خاصة المولى محمد بن عبد الله الذي اتخذ من المدينة حاضرة سلطانية على غرار فاس ومراكش ومكناس الإسماعيلية، فأقام قصره العامر بأگدال وتابع نجله المولى سليمان عمران الحاضرة الموحدية ببناء (قصر القبيبات) أو (دار البحر)، وأصبح منذ ذاك لمنطقة أبي رقراق مكانة ديبلوماسية بعد أن صار قناصلة الدول الأوربية يقدمون أوراق اعتمادهم بها للمولى عبد الرحمن الذي أقام الأبراج والدور الجميلة وسط جنان وحدائق غناء زرعت خارج السور العلوي الذي اتسعت بوجوده رحاب المدينة حيث امتد من البحر جنوبا للإلتقاء بالسور الموحدي المحاذي للقصر الملكي. وبقدر ما عزز المولى سليمان أبراج الدفاع عن (رباط الفتح) ببطاريات تحمي الساحل من جهة (دار البحر) بقدر ما واكب حركة ازدهار الفن الموسيقي فصنف رسالتين اثنتين هما :

1) إمتاع الأسماع بتحرير ما التبس من حكم السماع (نسخة بمكتبة دبلن – جيستر بيتي في لاهاي رقم 4132 (م=81-118).

2) تقييد في حكم الغناء (الخزانة الحسنية بالرباط 4864 و6430).

وقد بادر المولى محمد بن عبد الرحمن بعد استكمال بناء قصره الجديد وهو البلاط الحالي في المشور السعيد فأقام حفلا رائعا دعا له المسمعين المطربين من العُدوتين (الرباط وسلا). وقد انضاف إلى هذا الفن السمعي الرائع فن هو الخطاطة calligraphie في شخص الأديب الشريف مولاي أحمد الرفاعي القسطالي الرباطي[1] الذي اتخذه المولى سليمان مربيا لأولاده بالرباط وعينه واليا على فاس ونال نفس الحظوة من خلفه المولى عبد الرحمن، وبذلك ازدهر في رباط الفتح فنّان اثنان من أبرز الفنون السمعية البصرية arts audio-visuels. ولعل اضطلاع كل من السلطانين العالمين المولى سليمان والمولى عبد الرحمن[2] بتركيز الفن الموسيقي برباط الفتح قد فسح المجال لظهور علماء أفذاذ برعوا في هذا الفن وفي طليعتهم العلامة الشاعر قاضي العدوتين أحمد بن أحمد الحكمي الذي تفرد في وقته بالفنون الأدبية كالموسيقى علاوة على ضلاعته في الأصول والفقه وعده سبطه شيخ الجماعة ابراهيم بن محمد التادلي من العارفين المبرزين في هذا المجال («الاغتباط»، ص 33). وقد صنف عالم صوفي هو الشيخ فتح الله بن أبي بكر بناني كتابه المطبوع بالرباط «تسلية الأتباع ببعض ما يتعلق بحكم الطرب والسماع».

على أن الشيخ العلامة ابراهيم بن محمد بن عبد القادر التادلي الرباطي قد أوغل في تحقيق وتدقيق بعض معالم هذا الفن حيث ألف كتابا في (الصيكا) سماه «أغاني السيقا ومغاني الموسيقى» أو «الارتقا إلى علم الموسيقى» (نسخة بالخزانة العامة بالرباط 1821 د/109(66 ورقة). وعلى هذا المنوال النموذجي صار العلامة علي بن محمد بن عبد الواحد الزجلي في كتابة (أغاني الصيكا) وهي ألحان مازلنا نستمع إليها في جميع أنحاء البلاد الإسبانية على نفس نسقها العربي الأصيل. وقد ذكر (الصفاقسي) في كتابه «قانون الأصفياء» أن السيكاه

أصله عربي بالصاد، ثم نقل إلى المعجم فبدلوا الصيكة. استخرجه صيكة بن تميم العراقي، ثم نقل إلى أهل فارس. (مجلة الأقلام العراقية، ج 4، السنة الأولى، 1384-1964).

وقد تبنى علماء كل من فاس ورباط الفتح هذا الفن فأطلقوا على ما اخترع من طبوعه كلمة (مدرج) وهي من مصطلحات علم الحديث النبوي الشريف كما يقول شاعر المحدثين الحافظ العراقي :

ومدرج الحديث ما ألحق في أوله أو وسط أو طرف

وفي طليعة علماء الرباط الذين أولعوا بالعزف على الرباب الشعبي (الكنبري) قاضي الرباط ووزير العدل في العهد اليوسفي محمد الرندة.

وكان أهل الرباط قد سجلوا موشحات وأزجال الآلة الأندلسية في وثائق خاصة يستحضرها حتى الهواة في أجواقهم لأن الموسيقى والتغني بها اندرجت في أبرز عادات وتقاليد المجتمع الرباطي. وكان من بين العوام رجالات أتقنوا الخمسة والخمسين مثل الموسيقار ابراهيم بن محمد الجزولي الرباطي (وهو من آل لميرو الأندلسيين) (المتوفى عام 1325هـ/1907م)، (الاغتباط لأبي جندار، ج 2، ص 22).

وقد عرفت من بين هؤلاء رجلا هو عمي محمد بن عبد الله (المتوفى عام 1937) كان حرارا يصنع (المجاديل) يتغنى طول النهار بالنوبات الخمس والخمسين في تواجد وهيام. ويرجع الفضل في تدوين الموسيقى للحسن بن أحمد الحايك الأندلسي التونسي التطواني (1130هـ/1717) الذي جمع هذه

الموشحات في كتاب «الحايك الذي اشتمل على جميع نوبات وطبوع الآت الطرب. وهذا الكناش لم يبق على ترتيبه الأصلي بل نسق بترتيب الفقيه الوزير محمد بن المختار الجامعي، وقد أورد خطبته أبو إسحاق التادلي في «أغاني السيقا» (ليڤي بروڤنصال في مخطوطات الرباط العربية، ص 196)، خع 8 د (60 ورقة)/خع=488 د. وتوجد نسختان من كتاب الوزير الجامعي في خع=1327د/8 د وكذلك خطبة لتآليف في الموسيقى خع 1031 د.

ولعل أبرز ظاهرة موسيقية برباط الفتح وجود جوقة للخمسة والخمسين بالقصر الملكي تعزف على مزامير نحاسية في أزيائها الأندلسية الزاهية وهي الجبادولي) ذو اللونين الأخضر والأحمر تيمنا بلوني الراية المغربية. ومن مظاهر شعبية الموسيقى الأندلسية بالرباط أن الفقيه الإسماعيلي مدير مدرسة أبناء الأعيان بالرباط كان يدربنا آخر الثلاثينات على مقطوعات من رمل الماية خارج البرامج.

ولم يكن علم الموسيقى مجرد هواية في رباط الفتح بل أصبحت الألحان تحرك الوجدان وتضبط خلجات الجنان تهذيبا للأنفاس وضبطاً للأعصاب. ومعلوم أن مستشفى سيدي فرج بفاس كان يعالج الأمراض العصبية بالموسيقى منذ عهد السعديين في القرن العاشر الهجري، أي قبل أن تعرف أمريكا وأوروبا موسيقى الروك rock and roll الهادفة لنفس الغاية وكذلك الموسيقى الأمريكية المعروفة ب Rythm and blues. وقد وردت علينا من الصين الشعبية أواسط الثمانينات أنباء تفيد قيام الصين بأبحاث لعلاج الأمراض العصبية بالموسيقى، فانضافت تجربة العلاج النفساني هذه إلى تجربة العلاج العضوي المعروف في الصين بالنقطية acupuncture والتي أتيح لي أن أشاهد بعض مظاهرها خلال رحلتي إلى الصين عام 1965 إبان الثورة الثقافية.

وقد ظهر في هذا الموضوع أيضا بحث لسليمان الحوات (1231 هـ/1816) عنوانه (كشف القناع عن تأثير الطبوع في الطباع (نسخة في خح =الخزانة الحسنية بالرباط 4229).

غير أنه لا يمكن أن نتعرف بعمق على مدى تطور الآلة الأندلسية بشقيها الإشبيلي والغرناطي في المهاجرات وخاصة رباط الفتح، إلا إذا استعرضنا تطور الفن الموسيقي عبر العصور في مختلف جهات المغرب التي احتضنت وطورت هذا التراث العربي الأندلسي الرائع.

فقد ظهرت بوادر هذا الفن في كل من فاس ومراكش منذ أواخر الموحدين وازدهرت معالمه خاصة في فاس أيام بني مرين وبني الأحمر أمراء غرناطة. ولكن الاضطرابات والفتن التي شبت أواخر السعديين وقيام نوع من أمراء الطوائف[3] في المغرب حالت دون استمرار هذا الازدهار إلى أن ظهر المولى إسماعيل العلوي بعد مرور بضع عقود من السنين على جواز آخر فئة من الموريسكيين المطرودين من الأندلس، فاستتب الأمن واطمأن الفكر وعاد الماء إلى مجراه مع تجدد مزاهر هذا الفن بإضافة عناصر جديدة تفتقت عن تجمع حافل ضم الفكر الأندلسي في أصالته والفكر المغربي في حيويته وطرافته.

وقد انضاف إلى فن الموسيقى حينذاك فن جديد هو السماع المرفق بالآلة، فبرز منذ العهد السليماني ليكتمل خلال عهد المولى الحسن الأول في نهاية القرن الثالث عشر.

وكانت فئات المهاجرين قد انتقلت في نفس الفترة أوائل القرن الحادي عشر الهجري ضمن حشود وفيرة إلى الجزائر وتونس ومصر والقسطنطينية كما انتشر قسم منها في مقاطعات اسبانية خارج الأندلس وأشتات أخرى

شكلت طلائع التروبادور (troubadours) في جبال (المور) بجنوب فرنسا. وكان للمارانوس (maranos) وهم موريسيكو[4] اليهود دورهم في إسهامات لها ميسمها الخاص، فهي إذن موسيقى عربية أندلسية مغربية تجدرت أصولها على ضفاف الرافدين وانتقلت مع (زرياب) إلى الأندلس الرطيب حيث تأثرت بعوامل مغربية ظلت خلوا من كل عنصر إسباني، وأثرت هي الأخرى في الموسيقى الأوربية وخاصة الألحان الكنسية. وقد أدرج المغاربة في هذه الموسيقى الشرقية طبوعا وموازين وصنائع مما أضفى عليها طابعا مغربيا في كثير من الحالات بجانب الأصول الراقية الأندلسية.

وتنقسم هذه الموسيقى إلى (وحدات) أو (نوبات) لكل منها نغمة خاصة تسمى (الطبع) وهذا الطبع يتكون بدوره من نقط خاصة ويصل عدد الطبوع إلى ثلاثمائة وستة وستين على عدد أيام السنة الشمسية.

والتلحين عند الآليين معناه وضع قطعة موسيقية للتعبير عن عاطفة وإفراغها في نغمات ينسق فيما بينها في توليف متجانس يتكون منه طبع يسبك في (ميزان) مناسب طبقا لإيقاع خاص له وحدة تؤدّى في زمن محدد تسمى (الدور). وقد بلغ عدد الموازين في الأندلس أربعة أضاف إليها المغاربة ميزانا خامسا هو (الدرج) (سمي بذلك لأنه مدرج بين الموازين وهو خاص بالآلة الإشبيلية لا يوجد في المالوف التونسي ولا الغرناطي الجزائري في حين أن الموازين الأخرى هي (البسيط) و(القائم ونصف) و(البطايحي) (والقدام). ويضبط كل ميزان بما يدعى (التوساد) أي الضرب بالآلة المسماة (الطر) أو باليدين الراحة على الراحة. وكان بدل التنويط العصري هو النوطات السبع (لا إله إلا الله محمد رسول الله). وما زال المغاربة يحفظون من النوبات (إحدى عشرة) تتناسق مع موازين عددها

(خمسة وخمسون)، وقد لاحظ الأستاذ محمد الفاسي أن هذه الموازين ضاع منها ثلاثة هي (قائم ونصف) و(قائم ونصف الحجاز المشرقي) و(درج رصد الذيل) التي تامل (جمعية هواة الموسيقى) العثور عليها. وقد شاطرها والدي رحمه الله هذا الجهد متعاونا مع رئيسها الفنان الحاج إدريس بن جلون.

والموسيقى تسمى الآلة بالمغرب، والموسيقار هو الآلي. وقد وردت هذه التسمية في «نزهة الحادي» عند الكلام على سيرة المنصور الذهبي «وتسمى أيضا الدندنة بينما تعرف بالغرناطي في الجزائر وبالمالوف بتونس.

وهكذا تتركب كل نوبة من خمسة ميازين، يشكل كل ميزان صنعة تحتوي على قطع موسيقية خاصة، والنغمة المنبعثة منها عبارة عن نبرات تتواكب مع معاني المقطوعات الشعرية التي يقع اختيارها طبقا للتناسب لتستجيب لما يوحي به الظرف الزمني من استهلال أو تصاعد أو ارتخاء.

وقد لاحظ أخونا الأستاذ الكبير المرحوم محمد الفاسي في بحث قيم نشرته «اللسان العربي» في عددها السادس (وهي مجلة مكتب تنسيق التعريب في الوطن العربي) بعنوان «الذوق العربي في الموسيقى الأندلسية» أن (النوبة) إنما سميت بذلك لأن العازفين كان يتقدم كل واحد منهم أمام الخليفة بما اخترعه ليعزف بدوره ثم تأتي بعده نوبة غيره فسمي المجموع (نوبات). ولعل هنالك في نظرنا المتواضع تفسيرا آخر يرجع إلى عدد الأوتار أو الملامس أو قوة النقر عليها، فالآلات التي كانت مستعملة في العالم العربي عامة والأندلس والمغرب خاصة هي خمسة : الكمان والقانون والأرغن والعود والرباب، وكان لكل آلة نبرة. أما بقية الآلات الموسيقية التي بدأنا نستعملها اليوم فهي مجرد تطوير للآلات القديمة مثل الكمان الجهي violoncelle والقيتارة (guitare) والبيان piano الذي عوض البيان القيتاري (clavecin).

وقد لاحظ أستاذنا الكبير محمد الفاسي أيضا أن الموسيقى الأندلسية كانت تسمى الآلة بالعامية تمييزا لها عن الموسيقى التي تؤدى بدون آلة وهي السماع. ونحن نرى أن السماع لم يكن يعدو مجرد مديح في المواليد النبوية أو التواجد بالحب الآلهي دون غزل أو تشبيب في حضرات الذكر الصوفية، فكانت الآلة محظورة في كليهما وإن كان المادحون قد اصبحوا اليوم يرفقون السماع بالآلة مع الاحتفاظ بأناشيد المديح دون ما اعتادته الآلة الموسيقية من موشحات وأزجال يعطينا (الحايك) صورة واضحة عنها[5].

غير أن ضرورة التحري لإدراك مدى بعد نظر أستاذنا الفاضل المرحوم محمد الفاسي تحدونا إلى القول بأن الأستاذ البحاثة قد حاول الرجوع بفكره الثاقب إلى الأصول، حيث اعتبر السماع أصلا في الموسيقى. وإذا كان السماع هو منبع التواجد الغنائي حتى عند الحيوان فما بالك بالإنسان في وجدانياته التي هي جزء من كيانه. فالمهاري في الصحراء المغربية تطوي المسافات في تسارعها الحثيث عندما تتسمع إلى أصوات الحداة وهي تغني في نبرات ترددها أصداء الفيافي مما دفع أحد شعراء صحرائنا وهو ابن الونان في شمقمقيته إلى إيصاء الحداة بالتؤدة والتمهل صارخا :

مهلا على رسلك حاذي الأيْنُق   ولا تكلفها بما لم تُطِق

والسماع بصورة عامة سواء عند الهنود البوذيين أو البراهمة وغيرهم قد انطلقت منه تواجدات موسيقية لدى فنّانيهم وصوفيتهم. ولعل للسماع الموسيقي العربي ضلعا في إثارة هذا الوجدان الأسيوي الذي وجدنا حتى لمصطلحاته صلة وثيقة بهذا المنبع الإنساني. فالصوفي البوذي كان ولا يزال يغيب عن حسه إذا

أطربه السماع فيردد كلمة (هو هو) (الله الله) ويغرق فيما سماه البوذيون اقتباسا من لغة متصوفة الإسلام وهو nervana أي نور الفناء.

وقد ترعرعت (الآلة) بجميع طبوعها إبان بني مرين حتى كان للجيش المريني نفسه في عهد أبي عنان موسيقاه الخاصة به كما كان للأسطول موسيقاه، (راجع رحلة أبي عنان المريني المسماة «فيض العباب» لإبراهيم بن عبد الله المعروف بابن الحاج) وهي عادة استمرت إلى اليوم عن طريق (الجوق الملكي) وقد بلغ الاعتناء بهذا الفن مبلغا أصبح معه للموسيقار مكانة كبيرة في المجتمع.

وكان المنصور يجلب إلى مراكش أرباب الموسيقى وأصحاب الأغاني من فاس وكانوا قد وفدوا على (المنصور) على سبيل العادة فأخرج بعضهم = والقاضي أبو مالك عبد الواحد الحميدي حاضر - بشبابة من الإبريز مرصعة أعطاه إياها المنصور وبعضهم قال أعطاني كذا وكذا فقال القاضي : لئن بلغت فاس لأردن أولادي إلى صنعة الموسيقى فإن صنعة العلم كاسدة ولولا أن الموسيقى هي العلم العزيز ما رجعنا مخففين ورجع المغني بشبابة الإبريز («الإستقصا»، ج 3، ص 96)/ (نزهة الحادي عند الكلام على سيرة المنصور الذهبي).

ولعل المغرب قد نال حظا وافرا من الآلة الأندلسية التي احتضنها دون بقية العالم العربي، وإن كان العراق هو الذي أمد الأندلس بأول موسيقار وهو (زرياب) على أن الأندلس قد عرفت بعد (زرياب) موسيقاراً أندلسياً صميماً عُدّ من طبقات (زرياب) في الغناء (هو عباس بن فرناس) الذي هو أول من حاول الطيران بآلة صنعها بيده («نفح الطيب»، ج 3، ص 473) واخترع الزجاج من الحجارة.

كما كتب في هذا الموضوع ابن حزم في (الغناء الملهي) أَمباحٌ أم محظور (نسخة في الاسكوريال eb 25). ومن الموسيقيين الأندلسيين الذين

استوطنوا الشرق ابن أبي الحكم محمد بن عبيد الله بن المظفر الباهلي أفضل الدولة (570 هـ/ 1174م).

وكان قد صنع أرغنا وله يد في سائر آلة الطرب وكان طبيب بيمارستان دمشق الذي بناه (نور الدين بن الشهيد) («طبقات الأطباء»، ج 2، ص 155 - «الدارس»، ج 2، ص 137/«الوافي بالوفيات»، ج 3، ص 330) وإن كانت هنالك مصادر عربية أصيلة ما زالت تمد هذا الفن مثل :

- رسالة في الموسيقى لعمر الخيام (526 هـ- 1311م)، نادرة جدا لا تكاد توجد نسخة أخرى (في ورقتين)، (مكتبة مغنيسا العمومية، 5/1705)، (رسالة اللحون والنغم) للكندي (256 هـ)، (مغنيسيا 8/1705).

- عنصر الموسيقى لإسحاق بن حنين (298 أو 299م)(نسخة فريدة 9/1705).

أما الطرب الغرناطي فهو صنف من الآلة الأندلسية نشأ وترعرع في غرناطة آخر معقل بالأندلس استولى عليه الاسبان عام (897هـ/1481م) فهاجر معظم سكانه إلى فاس وتازة وتطوان وعدوتي أبي رقراق ثم إلى الجزائر (وهران وتلمسان وبيجة) عبر المغرب الشرقي.

وكانت اشبيلية هي عاصمة الطرب الأندلسي منذ القرن الثالث الهجري، وقد افتتحها موسى بن نصير عام 712م - 94هـ) ودخلها المرابطون عام 484هـ (أو 490 حسب ابن خلدون)، وتولى الموحدون بإمارة أبي حفص بن عبد المومن الذي كان له بها كتاب وشعراء وفنانون حوالي منتصف القرن السادس الهجري. وقد انتقل كرسي المملكة الإسلامية منها إلى غرناطة (646هـ/1248م) عندما استولى عليها ملك قشتالة في دولة المرتضى بعد أن حكمه الموحدون نحوا

من قرن واستمرت في قبضة المسلمين زهاء خمسة قرون، وأصبحت غرناطة منذ ذاك صلة الوصل بين فاس والأندلس طوال عهد بني مرين عندما احتضنت الموسيقى الأندلسية مدة قرنين ونصف القرن فأضافت إلى هذا التراث الإشبيلي عناصر جديدة عرفت بالطرب الغرناطي. وكان لغرناطة منذ العهود الأولى ضلع في بلورة الموسيقى الأندلسية لا سيما وأن زرياب (علي بن نافع العراقي) مؤسس الطرب العربي قد عاش وتوفى بغرناطة عام (230 هـــ/844م). وقد برز المعقل الغرناطي بين أخريات العواصم الأندلسية التي ظلت تحت حكم المسلمين فتجلى ذلك في مقطعات موسيقية كلها شجن وحزن على ما فقده الإسلام من تراث أصيل بالأندلس (الشهيدة). وما لبث هذا التراث الذي تقلصت موازينه وطبوعه أن طعم بنغمات كلها حنين إلى الأندلس عندما هاجر الغرناطيون إلى المغرب الذي احتضن كلا من الآلة الإشبيلية والطرب الغرناطي ساد أحدهما وهو الموسيقى الأندلسية بكامل نوباتها بشمال المغرب (فاس وتازة وتطوان والرباط وسلا/وجنوبه (مراكش).

بينما ترعرع الصنف الثاني وهو الطرب الغرناطي بالمغرب الشرقي امتدادا من غرب الجزائر (تلمسان ووهران وبيجة) وتونس، وقد احتضن المغرب الشرقي النوعين معا الأول بتازة والثاني بوجدة.

وإذا كانت النكبات التي توالت على الأندلس، منذ احتلال الإسبان لإشبيلية عاصمة الطرب الأندلسي، قد حالت دون تطور الموسيقى، فقد تبلورت هذه الأشجان في ألحان المهاجرات الأندلسية بفاس وتطوان وعدوتي أبي رقراق، حيث بدأت الهجرة بعد عام (891هـــ/1486م) («الاستقصا»، ج 3، ص 101) أي بعد استيلاء الإسبان على (غرناطة) بست سنوات (897هـــ/1491م). وكانت

الهجرة الثانية عام (1017هـ) اثر مساكنة في غرناطة دامت مائة وعشرين سنة (120). وكان عبد الواحد الملقب بالرشيد الموحدي الذي بويع أول عام (630هـ/1232م) هو الذي منح الأندلسيين عام (637هـ) حق اللجوء إلى المغرب عامة والرباط خاصة حسب ظهير حرره قاضي الرباط آنذاك أبو المطرف بن عميرة. ولعل ذلك كان بسبب انضمام الإشبيليين إلى المولى الرشيد عام (635هـ/1237م) عندما حاول (الأمير بن هود) اقتحام ميناء مصبّ (أبي رقراق) في أسطول حربي. وقد توفى الرشيد عام (640هـ) وبويع بعده الأمير عُمَر المرتضى الذي كان واليا على (رباط الفتح) فامتد نفوذه من أبي رقراق إلى السوس، وبه ختم عهد الموحدين وبدأ عهد بني مرين. وكان عرش الخلافة بالأندلس قد انتقل قبل ذلك بسنتين من (اشبيلية) إلى (غرناطة). فهذه الأزمات الغامرة لم تكن لتفسح المجال لازدهار فن الموسيقى لا سيما وأن الفئات الضخمة التي تواردت على منطقة أبي رقراق لم تتم إلا بعد محنة غرناطة التي استمرت إلى عام 1017 هـ، بادر الإسبان خلالها بفصل الموريسكيين عن تراثهم الديني الحضاري منذ يناير (1492م) وذلك بإحراق مليون ونصف مليون مخطوط من بينها –دون شك –وثائق حول الموسيقى ونوباتها حسب مصادر إسبانية أهمها : كتاب Francisco Piferrer Nobiliario de los reinos y seisiorico de Espana, T XI, 1860, P. 138.

وخلال هذه الفترة الحالكة لم نكن نسمع في عدوتي أبي رقراق سوى دوي موسيقى المدافع بين طوائف من المهاجرين الأندلسيين اتخذت لنفسها إطارا مجتمعيا خاصا لممارسة الهجوم البحري على الشواطئ الشمالية للبحر المتوسط في أجفانها الجهادية والتي ما لبثت أن تحولت إلى سفن قرصنية. وقد داخل الرعب الإسبان الملكيين فألصقوا بالمهاجرين – لاستفزاز الملكية

المغربية ضدهم، وتبعهم في ذلك مؤرخون غربيون - تهمة تكوين جمهوريات ثلاث حول أبي رقراق[6] في حين لم يكن يعدو تشكيل دواوين أو مجالس أربعينية على غرار (آية الأربعين) التقليدية في الأطلس، لا سيما وأن الطابع السياسي للمغرب آنذاك أي (آخر أيام السعديين) اتسم بالاضطراب واحتلال الخصم لجيوب ساحلية لم ينقذ المغرب من ويلاتها إلا ظهور الملوك العلويين وعلى رأسهم المولى اسماعيل. فعاد الماء إلى مجراه وألغيت الدواوين الأندلسية وتنفس الجميع الصعداء في ظلال وحدة المغرب، وتحركت في هذه البحبوحة الوديعة أنفاس الوجدان لتنطلق مزاهر الفن الموسيقي في أروع وأبدع نبراتها.

وإذا تتبعنا مصار مهاجري غرناطة بالمغرب العربي ومصر وقسطنطينية وحتى جنوب فرنسا وجزر المتوسط، فإننا نلاحظ أن الطرب الغرناطي كان له نصيب الأسد بكل من الجزائر وتونس حيث تبلور في مقاطيع حية تزخر بالروعة والمرح انتقلت بعض موشحاتها إلى دار الخلافة العثمانية إبان احتلال الأتراك للمغربين الأدنى والأوسط ودار الكنانة، بينما تركزت الآلة الإشبيلية في مهاجرات مختلفة بالمغرب الأقصى. وقد نقل (الموريسكيون) إلى (جبال المور) (Maure) بمقاطعة بروڤانس (Provence) و(واللنكدوك Languedoc) بجنوب فرنسا ألحانا موسيقية أندلسية، لاسيما وأن المنطقة كانت خاضعة للإسبان الذين لم يتنازلوا عنها لفرنسا إلا عام (1644م). وقد طور شعراء (التروبادور - Troubadours) هذه الألحان التي واكبت في شبه الجزيرة الإيبيرية (اسبانيا والبرتغال) تلاحين (الصيكا)، التي لاتزال منساقة إلى اليوم في طبوعها العربية بمعزل عن الموسيقى الأوروبية المسيحية، التي نقلت أناشيدها عن الكاثوليكيين الإسبان[7]. وبعدما طرد اسرائيليو غرناطة التي كانت تعرف ب (حاضرة اليهود)، وثم تنصير بعضهم قسرا ضمن فئات أطلقت عليها الإسبان اسم (مارانوس) Maranos (مقابل اسم

الموريسك) للمسلمين المنصرين انتقلوا إلى المغرب ونقلوا معهم مقطوعات موسيقية كانوا يعزفونها بالعربية معززة بما سبق أن نقلوه إلى (غرناطة) بعد سقوط (اشبيلية) في قبضة الإسبان. وكان اليهود من جملة من هاجر إلى فاس بعد (وقعة الربض) آخر القرن الثاني الهجري حيث جعلوا منها – خلال العهدين المرابطي والموحدي – مركزا لتعريب العبرية وتصحيح نحوها وصرفها انطلاقا من قواعد (سيبويه)، ووضع كتاب التشريع التلمودي في عشرين مجلدا للعالم اليهودي محررين مجموعها باللغة العربية. غير أن نشاطهم العلمي هذا انبثق عن عاصمة قرطبة التي كانت خلوا من كل ما يمت إلى الموسيقى بصلة حيث انفردت (اشبيلية) وحدها بهذا الفن كما انفردت قرطبة في أربعة وعشرين من أرباضها بعلوم الحكمة. فكان لكل ربض كليته (منها أربعة آلاف فيلسوف ومتكلم بالربض الجنوبي وحده) وقد تزعم هذه الثلة من العلماء اليهود (موسى بن ميمون) الذي سكن دار المجانة في العاصمة الإسماعيلية طوال خمس سنوات قبل أن ينتقل إلى مصر.

وكان لليهود ضلع في الاقتباس من الآلة الغرناطية في العهد المريني ثم أيام العلويين، حيث عززوا التراث الموسيقي بما فيه من أزجال ومواويل أدركت شخصيا نماذج منها بملاح الرباط آخر الأربعينات ولا يزال صداها يتردد إلى الآن في مهاجرات اليهود خارج المغرب بكندا والولايات المتحدة واسرائيل. وإذا كان موسيقيو اليهود اعتمدوا (الحايك) في طبوعهم العربية فإنهم عمدوا اليوم إلى ترجمته إلى العربية عناية بمحتواها. وهكذا فبقيام الدولة المرينية توطدت العلاقات مع بني الأحمر أمراء غرناطة أزيد من قرنين، ترسخ خلالها احتضان عاصمة المغرب للتراث الموسيقي الأندلسي.

والغريب أن ما وصلنا من المصادر العربية يكاد يكون خلوا من كل ما يتعلق بالموسيقي، فحتى (الحسن بن محمد الوزان – المعروف بليون الأفريقي) الذي ولد بغرناطة حوالي (901هـ/1495م) – أي بعد سقوط (غرناطة) بثلاث سنوات في قبضة الإسبان – قد ربي بفاس وظل عدلا بمارستان (سيدي فرج) خلال سنتين، وعندما بلغ عمر الوزان إحدى وعشرين سنة بدأ رحلته حيث أسره قراصنة إيطاليون في (نابل) عام (1519م) ونقل أسيراً إلى حاضرة (الفاتكان) حيث تبناه (الباب)، وهنالك حرر (الوزان) كتابه حول «وصف افريقيا» بالعربية أولا ثم ترجم للإيطالية فكان من الصعب – في كلتا الحالتين – على الوزان أن يتحدث عن أزمة غرناطة وهو يعلم أن (محاكم التفتيش) التي أقضّت مضاجع المسلمين بالأندلس قد شكلت بقرار وامدادات من (البابوية) آنذاك. وقد ظهرت مع ذلك دراسات وأبحاث عربية من المغرب ألقت الضوء على كثير من الجوانب الغامضة في الموسيقى. وهكذا، فإذا استثنينا فترة الحكم السعدي التي اضطربت آخر أيامها عند تنازع أدعياء العرش، وانقسم المغرب إلى ولايات مستقلة، فإن الموسيقى استعادت ازدهارها نسبيا باستتباب الأمن والاستتقرار في عهد المولى اسماعيل الذي تولى الملك عام (1082م) وعمره ست وعشرون (26)، ولم يكد قدس الله روحه يلفظ نفسه الأخير في (28 رجب 1139هـ) حتى كانت معظم معوقات التطور الثقافي الفكري بالمغرب قد انمحت بعد أن لمّ السلطان المجاهد شتات المغرب ومحق الادعياء ودعم حركة التحرير ونشر الطمأنينة والرخاء.

وقبيل وفاة المولى إسماعيل بتسع سنوات كان الفنان الحسن ابن أحمد الحايك التطواني الأندلسي الذي هبت أسرته قبل ذلك من تونس – قد قام بدور هام فجمع من الموشحات الأندلسية ما انتشر ولمّ منها ما انتثر في

كتابه «الحايك». وقد توفى بتطوان عام (1130هــ) بعد نشاط غامر اتصل ضمنه بمجموع منطقة الشمال (بين سبتة والفنيدق وتطوان) التي كانت مسرحا لكثير من الموريسكيين الذين ظلوا يترددون بين هذه المراكز مستنشقين هواء الأندلس الشهيدة يرددون الألحان الغرناطية في نغماتها السجية أكثر منها في موشحاتها التي فقدوا نصها بإبعادهم إبان محنة غرناطة عن لغتهم ودينهم. فكان للحايك الفضل في وصل ما حملوه معهم بما تجمع من تراث غرناطة بفاس. ومن هؤلاء الفاسيين ابن الطاهر المهدي بن يوسف ابن أبي عسرية بن علي بن أبي المحاسن الفاسي الموسيقي (1178هــ/1764م) («تاريخ تطوان»، ج 3، ص 66) («عناية أولي المجد»، ص 58) والذي كان يعرف – حسب مؤرخ تطوان سكيرج – إنشاد 24 طبعا من طبوع الموسيقى ويعزف على العود والرباب وقد تتلمذ للأديب الشبلي المكناسي.

وقد امتاز المغرب بطبوع خاصة مثل (الحصار) الذي اعترف (المعجم الوسيط لمجمع القاهرة) بطابعه المغربي، وكذلك (البسيط) وهو المسمى عند المشارقة المحجّر («الإعلام» للمراكشي – ج 2، ص 199 – الطبعة الأولى)، وبطبع الاستهلال الذي اخترعه الحاج علال البطل في العهد السعدي حسب كتاب في الفن لمؤلف مجهول في المكتبة الوطنية بمدريد (عدد 5307). وحتى الملحون عرف طبعا فريدا هو السماوية التي تُغنّى بصوت منخفض يتصاعد تدريجيا إلى السماء.

وقد استعمل الموسيقار كل أصناف الآليات مثل العود والكمان أو الكمنجة (violon)، وهي آلة ذات أوتار أربعة إنضافت إليها في العقود الأخيرة الكمان الجهير (violoncelle) والبيان (piano) وهو آلة ذات ملامس clavier، وقد عوض

البيان القيتاري (clavecin) الذي هو بيان قديم قيتاري الشكل ولعل (القيتار) هذا من القِتر وهو نصال الأهداف كناية عن تأثير أوتاره وتحريكه للوجدان، ويعرف في أوروبا ب (guitare) وهو آلة ذات أوتار ينقر عليها بقوة وهي مسطحة الجانبين مشرقية الأصل (حسب قاموس hachette). وقد عرف العرب (القانون) الذي تفنن الفيلسوف الفارابي في العزف عليه بألحان يثير بها مكامن الفؤاد فرحا وحزنا، يضحك ويبكي تبعا لمدى الضغط على الملامس. ومن الآليات العربية التي اتسمت بطابع مغربي خاص (الرباب) (rebec)، وهو ذو وترين اثنين يعزف عليهما بمنهج دقيق جسّاً بأصابع اليد اليسرى، وقد مهر فيه الشيخ البريهي بفاس وربيبه عبد الكريم الرايس والفنان (السبيع) بالرباط، كما مهر في القانون صالح الشرقي. وهنالك (رباب) عراقي من أربعة أوتار ورباب شعبي وحيد الوتر أشبه بما يعرف بالگنبري. ومهما يكن فإن العازفين على الرباب قليلون جدا نظرا لصعوبة ممارسة هذه الآلة بمهارة. ويعد أصحابها اليوم في العالم العربي على رؤوس الأصابع، منهم : علي المرابط والعربي بنصاري بالجزائر ومحمد غانم وأحمد بطيخ والدكتور بلحسن فوزه بتونس وابراهيم الشعوبي في العراق. وقد أصبح كثير من الشباب يتعاطون العزف على الرباب بتشجيع من المعهد الموسيقى بالرباط.

وقد تواكب اللحن الموسيقي في كثير من الأحيان مع ألحان السماع في المديح النبوي حيث علق الأمير الوليد بن زيدان بالسماع لا ينفك عنه (ليلا ولا نهارا) («الاستقصا»، ج 3، ص 133) وقد نشأ بعض الموسيقيين في العهد العلوي في أحضان الزوايا الصوفية كزاويتي الحراق وابن الريسون بتطوان والزاوية الوزانية بفروعها في عواصم كبرى كفاس وطنجة وقد كان للمعهد

الموسيقي العصري بتطوان صلة وثيقة بالزاويتين المذكورتين. وكان على راس هذا المعهد أخونا المرحوم إدريس بنونة. ومن تعاون المركزين انبثقت ألحان جديدة ذات ميسم خاص. وكان حب ليلى الذي تزخر به مواويل الآلة يتردد في الأذكار الملحنة بالزاوية، حيث ينشد المسمعون قول الشيخ محمد الحراق :

اتبحث عن ليلى وفيك تجلت　　　وتحسبها غيرا وغيرك ليست

وقد حاول كثير من رجال الفن الذين توثقت صلاتهم بالطرق الصوفية تحقيق ازدواجية إيجابية بين الموسيقى والسماع، فأضافوا إلى شعر الغزل والتشبيب أشعار المديح النبوي. وقد كانت لوالدي العلامة عبد الواحد بنعبد الله يد طولى في هذا التزاوج، فكان إلى جانب تضلعه في الأصول والحديث والفقه، يلعب الشطرنج ويحفظ كل الطبوع، مما ساعده على ضمان وحدة تلحينية بين الطرفين. ولا بدع في ذلك إذا علمنا أن للموسيقى والسماع أحيانا نَفَساً واحدا ينطلق من الوجدان. فشاعر الأمراء أحمد شوقي الذي عارض (همزية البوصيري) يقول في ملحمته الغرامية بين عَبْلة وعَنْترة ضمن حوار بينهما، حيث سأل عنتر عشيقته قائلا :

ماذا وددت يا عبيل يا حياة عنترة ؟ فأجابته :

إني وددتُ أني صدف　　　وأنت فيه جوهرة
في زاخر لم يدر　　　بعد الغائصون خبره

و(الحب) في هدفيه (البشَري والربّاني) هو محور الطريقتين فقد قال ابن الفارض :

شربنا على حب الحبيب مدامة سكرنا بها من قبل أن يخلق الكرم

وقالت ربيعة العدوية :

أحبك حبين حب الهوى وحبا لأنك أهل لذاك

وقول الشيخ الصوفي السري السّقطي :

لست أدري أطال ليلي أم لا كيف يدري بذلك من يتقلى
إن للعاشقين عن قصر الليل وعن طوله لفي الحب شغلا

وقول ابراهيم بن أدهم :

ولو قطعتـــني في الحب إربــا لما حن الفــؤاد إلى ســواك

وكثير من هذه الألحان السماعية قد أدرجت في الآلة الأندلسية فأصبحت جزءا من غزلها كقولهم :

عدتم فعادت ليالي الوصل أعيادا من قربكم ولذيذ الأنس قد عادا
لا أوحش الله عيني من جمالكم يا نورها لأقضي الدهر إسعادا

وقولهم :

تذلل لمن تهوى فليس الهوى سهلا إذا رضي المحبوب صح لك الوصل
تذلل له تحظ برؤيا جماله ففي وجه من تهوى الفرائض والنفل

وقولهم :

لي حبيب حبه حشو الحشا إن يشأ يمشي على قلبي مشى

قولـــه قولي وقولـــي قوله إن يشـــا شئت إن شئت يشا

وكان للملحون في الحقلين دور كبير، وقد اشتهر في هذا المجال الشيخ المغراوي والشيخ الأكحل (مكتبة تطوان 589).

(راجع أغاني الأراجيز أو مواويل الملحون في فاس والرباط وسلا) (كتاب بقلم Jeanne Jouin (طبع عام 1900)).

على أن الموسيقى قد امتزجت بالسماع المرفق بالآلة منذ القرن الثاني عشر حيث كان علماء القرويين وكبار شيوخ الصوفية لا يأنفون من الاستماع إليهما في نطاق المروءة والصون. وقد برز في عهد المولى سليمان (ت 1238 هـــ) عازف مسمع هو الشيخ الجابري الذي كان يطرب بحضور شيخ الجماعة بجامع القرويين العلامة سيدي حمدون بلحاج والعلامة المحدث الصوفي سيدي أحمد التجاني، وقد مدحه الشيخ حمدون بلحاج بقوله :

أن السماع لمقلة : إنسانها في الجابري
جبر القلوب بقوسه فاعجب لقوس جابري

وكان العلامة المحدث أبو المواهب سيدي العربي السائح (الرباطي) يطرب لسماعه.

وقد قامت المرأة المغربية بدور في الموسيقى احتذاء بالأندلسيات اللواتي نظمن موشحات غنائية، مثل : أم العلاء الحجازية صاحبة الموشحات وأم الكرام ابنة المعتصم صاحبة ألمرية وأمة العزيز الأندلسية («المطرب» لابن دحية). وكان العزف والغناء يمارسان ضمن أجواق نسوية في القصور الملكية على

نسق ما عرف في الدولة العباسية، بل ازدهر حتى داخل العائلات من هواة الآلة في الحواضر، على أن البادية المغربية قد عرفت هذا الازدهار مثل (الهكار) التي كانت تابعة للمغرب ضمن صحرائه الكبرى، امتازت فيها المرأة بالعزف والتلحين. وكانت الموسيقى خاصة في (الريف المجاور للأندلس) هِجّير المرأة البدوية حيث لا تكاد تسمع في القبيلة سوى نغمات المزمار ورنات الأناشيد. ولم يكن ذلك يشغل المرأة عن إسهامها في فن مواز هو التمثيل الشعبي في (تمسمان)، بالإضافة إلى خوض المعارك الجهادية لتحرير البلاد في (بني توزين) وفلح الحقول والسقي والحصاد. كما أن النهل من هذا المنبع لم يمنع المرأة في (كزناية) من المشاركة في مداولات مجلس الجماعة متقلدة بندقيتها التي تستخدمها بمهارة وهي تغني ممارسة في نفس الوقت الرياضة والسباحة في بني سعيد ومسابح سيدي عيسى. وفي الأطلس وقممه الشامخة كانت الألحان الشعبية بمشاركة المرأة يتردد صداها ضمن رقصات أحيدوس وأحواش والكدرة في روعة أصبحنا نتملى ببعض جوانبها في التلفزة المغربية.

المراجع

ولعل المراجع في اللغات العربية والأوربية المتعلقة بالموسيقى من أغنى المراجع التي انفرد بها هذا الفن العربي الأصيل، ونستعرض فيما يلي قسما من هذه المراجع مع إبراز ما كتب حول ازدواجية الموسيقى والسماع وما أثاره ذلك من مناظرات بين علماء الدين والصوفية من جهة، وهواة الآلة الأندلسية من جهة أخرى.

– «الإنسان المعجب في اللسان المطرب» لأبي الفضل الكبير بن هاشم الكتاني (مات دون اتمامه : الموجود منه في ثلاثة كراريس).

– محمد بن أحمد بن الحداد الوادآشي له (ديوان كبير في العروض نظر فيه بين الألحان الموسيقية والآراء الخليلية (النفح، ج 9، ص 238).

– «استنزال الرحمات بالطبع والنغمات أو بإنشاد بردة المديح بالنغمات» لمحمد العابد بن أحمد بن سودة.

«الآلة وأطباعها ونغماتها وتاريخ دخولها إلى المغرب وشرح مصطلحات الموسيقى» (مجلد وسط فرغ منه 1325 هـــ/1907م)

– محمد بن الطيب بن أحمد بن يوسف العلمي المتوفى بمصر (عام 35–1134هـــ) (1721م – 1723م) (مؤرخو الشرفاء، ص 295) قصيدة غلام يسمى أبا الحسن علي الدكالي (68 بيتا) خع = 158 د. مطلعها :

أفدي بأمي وأبي   ظبيا عزيزا مرّ بي

له «رسالة في معرفة النغمات الثمان» (مدريد 334، éd. H. G. farmer) glasgow 1933.

– محمد بن جعفر الكتاني (1345هـــ/1926) له تقييدات على «كتاب السماع» لأبي الفضل محمد بن طاهر المقدسي المعروف بابن القيسرلني (مكتبة المرحوم الأستاذ محمد الناصر الكتاني).

– محمد التهامي بن المدني جنون (1331هـــ/1913م)

له «الزجر والإقناع بزواجر الشرع المطاع عن آلات اللهو والسماع» سار فيه على تشديدات ابن الحاج لأعلى تسهيلات المواق، وقد طبع بفاس (في 295 ص). ألف في الرد عليه سيدي جعفر الكتاني «مواهب الجرب في السماع وآلات الطرب». (الإعلام للمراكشي، ج 6، ص 103 الطبعة الأولى).

– محمد الغالي بن المكي بن سليمان له «الجواهر الحسان في نغم الألحان» يقع في كراستين (خزانة محمد المنوني بمكناس).

له «تشنيف الأسماع في أسماء الجماع وما يلائمه من مستندات السماع» (في مجلدين)(طبع الجزء الأول بفاس في 60 ص).

– رسالتان لأحمد بن خالد الناصري في الموسيقى والتنظير بين النغمات العربية والعجمية خاطب بهما صديقه العلامة الفلكي إدريس بن محمد (فتحا) الجعيدي السلاوي.

– تأليف في «الأمداح النبوية وذكر النغمات والطبوع لأحمد ابن محمد ابن العربي أحضري البوعصامي الأندلسي المراكشي (كان حيا أواخر المائة الثانية عشرة) رتب مدائح وموشحات أهل المغرب على النغمات الأربع والعشرين وذكر مستنبط كل نوبة ساير به كتاب الحايك في الأمداح بدل التغزل والنسيب. (مجلد ضخم في الخزانة السودية بفاس).

وقد ذكر النغمات والطبوع مع بيان تعلقها بالطبائع الأربعة وصور شجرة الطبوع فجعل (الغريبة) المحررة تميل لكل طبع أصلا بلا فروع، وجعل الماية أصل رمل الماية انقلاب الرمل والحسين والرصد للدم وفصل الربيع، وجعل

الزيدان أصل حجاز كبير الخ. (راجع الإعلام للمراكشي، ج 2، ص 199) حيث ذكر أنه يوجد بخزانته.

– أحمد العسراوي التطواني الموسيقي، له (اختصار التذكرة للتادلي).

– أحمد بن محمد بن الخياط الزكاري (1343 هـ/1924م) له : (مواهب الأرب المبرئة من الجرب في السماع والآت الطرب).

(مجلد) اختصره الشيخ جعفر الكتاني وطبع هذا الاختصار بفاس على الحجر (23 ورقة).

– (الإمتاع والانتفاع في مسألة السماع الخ...) مجهول المؤلف ألفه باسم يوسف بن يعقوب ابن عبد الحق المريني (706هـ/1307م) ورتبه على ثلاثة أبواب وسمى فيه 31 نوعا من آلات الموسيقى، توجد نسخة منه بالمكتبة الوطنية بمدريد فرغ منها ناسخها (عام 701هـ/1301م) وقف عليها الشيخ عباس بن ابراهيم المراكشي (الإعلام، ج 2، ص 200 الطبعة الأولى)، كما وقف الأستاذ محمد ابراهيم الكتاني على اسم المؤلف وهو أبو عبد الله بن الدراج ويوجد كتاب باسمه في (خع =1828د) عنوانه «الكفاية والغناء في أحكام الغناء».

وقد أشار (المراكشي) إلى ما أورده المؤلف من أن طبع (الاستهلال) الذي هو فرع (الذيل) قد استخرجه الحاج علال البطل بفاس أيام محمد الشيخ السعدي (يوجد في مجلد عدد 5307) ويوجد بخزانة الأستاذ محمد داود بتطوان كتاب من هذا النوع بخط العلامة محمد ابن قاسم بن زاكور.

«كشف القناع عن تأثير الطبوع في الطباع» لسليمان الحوات. أبو بكر الإدريسي القيطوني (1240هـ/1824م) – أستاذ محمد ابن علي السنوسي. في الموسيقى («حاضر العالم الإسلامي» للأمير شكيب أرسلان، ج 1، ص 279).

– أبو اصلت أمية بن عبد العزيز (529 هـ/1134م)، له رسالة في الموسيقى: فقد الأصل العربي واحتفظ بالترجمة العبرية دون اسم المترجم في المكتبة الوطنية بباريس عدد 1036.

– لوكلير Leclerc، «الطب العربي» (ج 2، ص 74).

– سارطون Sarton، («مدخل إلى تاريخ العلم»، ج 1، ص 203).

– أحمد بن المامون البلغيتي الرباطي الفاسي (1348هـ/1929م)

– عبد الرحمن بن عبد القادر بن علي بن يوسف الفاسي (1096هـ/1685م) له (الجموع في علم الموسيقى والطبوع (رجز) (برلين 5521) وقد تحدث في كتابه (الأقنوم) عن الطب بالألحان (في ثمانية أبيات).

– عبد السلام بن الطائع أبو غالب الإدريسي الفاسي الموسيقي (1290هـ/1874م) («شجرة النور»، ص 403) له :

1) اختصار التذكرة للتادلي.

2) أغاني السيقا.

مولاي العربي بن أحمد الوزاني له (معلومات عن الطرب الأندلسي والعلامات الموسيقية)، (خح 7728) كناش الموسيقى الأندلسية (11 نوبة) (مكتبة الكلاوي).

– «الروضة الغناء في أصول الغناء».

ذكر مؤلفه المجهول أمداحا قيلت في السلطان مولاي رشيد وهو ينقل عن ابن زاكور التطواني والبوعصامي (خع=192) 137 ورقة) المكتبة الوطنية بتونس (د 33 م) وهو مجموع مشتمل على أصول ألحان وأصوات وفروع وموشحات وما شاكلها من أوزان وأبيات.

– (مجموع في الغناء والطرب)(نوبات على الترتيب التطواني) (خع=1518د) (98 صفحة).

مجموع في الغناء والطرب اعتنت بجمعه الإرسالية العلمية الفرنسية بطنجة وهو عبارة عن أجزاء من نوبات يغلب عليها الترتيب التطواني (20 ورقة) (خع=1459 د).

المنتخبات الموسيقية لادريس بن عبد العالي طبع بالرباط. «كشف الغطاء عن أسرار الموسيقى ونتائج الغناء»، طبع بالرباط (25 ص).

– حسن حسني عبد الوهاب، بالفرنسية «تقدم الموسيقى العربية بالمغرب والأندلس»، الموسيقى المغربية المسماة أندلسية، محمد الفاسي (مجلة تطوان، عدد 7 (1962)، مجلة (اللسان العربي).

– لسان مكتب تنسيق التعريب في الوطن العربي (عدد 6)، دعوة الحق، عدد 9 – 1959 وعدد 7 (1961).

«تاريخ الموسيقى الأندلسية بالمغرب» – محمد المنوني مطبعة الرسالة – الرباط، (1389هـ/1969م).

- مجلة تطوان 1962، عدد 7 - الموسيقى والموسيقيون بالمغرب، مجلة البحث العلمي، عدد 9، ص 96.

الآلة الأندلسية بالمغرب - (النفح، ج 4، ص 117).

- «مجموع الأغاني والألحان من كلام الأندلس» (ديوان الأول والتاسع) في القرنين الثامن، طبع E. Yafil 1904

- «تراثنا الموسيقى في الأدوار والموشحات»، اللجنة الموسيقية العليا (تأليف مجموعة من الأساتذة) - القاهرة - أربع مجلدات.

- مصطلحات الموسيقى (الإعلام للمراكشي، ج 2، ص 200، الطبعة الاولى)

- أوگست فيشر August fischer، (1368 هـ/1949م). وهو أستاذ ألماني عضو في مجمع القاهرة له «زمام الغناء المطرب في النظم السائر في أقاصي المغرب» بالعربية مع ترجمته إلى الألمانية (الأعلام للزركلي، ج 1، ص 19).

-(.A. chottin - Les visages de la musique marocaine, Rabat, 1928 (16 p

الموسيقى العربية الحديثة.

Erlanger (R. d'..) - la musique arabe - V : Essai de codification des règles usuelles de la musique arabe moderne Echelle générale des sons.

- Geuthner, 1949 - (426. p.)

A. Chottin - Tableau de la musique marocaine : R. des ét. Islam, 1940, cahier III-IV; (خع 4459).

الهوامش

1) صاحب المنظومة في صناعة الخط المسماة (نظم لآلي السمط في حسن تقويم بديع الخط) - نسخة في (الخزانة العامة بالرباط).

2) ذكر أبو المواهب سيدي العربي بن السائح في (إفادات وإنشادات) (مخطوطة في خع) أن المولى عبد الرحمن بن هشام كان ممن يروى عنه صحيح البخاري ويوخذ عنه وكان عالما بالحديث.

3) أمثال عبد الله أعراس في الحسيمة والخضر غيلان في الهبط والدلائيين في الجبل وكروم الحاج في مراكش وأبي حسون بودميعة في سوس.

4) الموريسك أو الموريسكيون كلمة إسبانية أطلقها الإسبان على الأندلسيين المنصرين والمهجرين قسرا في القرن السادس عشر الميلادي أي العاشر الهجري ولا يعرفون في المراجع العربية إلا بالأندلسيين.

5) وللشيخ محمد بن العربي الدلائي الرباطي البيضاوي كتاب سماه «فتح الأنوار في بيان ما يعين على مدح النبي المختار»، وهو تأليف نظير «كناش الحايك» في فن الموسيقى بيّن فيه صنعة المديح بذكر الطبوع والألحان الشعرية والأناشيد والنغمات العروضية. «الإغتباط» أبو جندار، ص 191.

6) وقد استأنسنا بهذه الأساطير الإسبانية التي ألصقت بالمجاهدين الأندلسيين والمغاربة في معارك جزر المتوسط ومناوشات الأنحريين في سبتة وحرب تطوان، لقب شفّارين (أي لصوص) حتى أطلقت على (جزر الملوية) نفسها (جزر الشفارين (les Iles chaffarines).

7) راجع حياة ابن نصيحة موسيقار السلطان محمد الثالث.

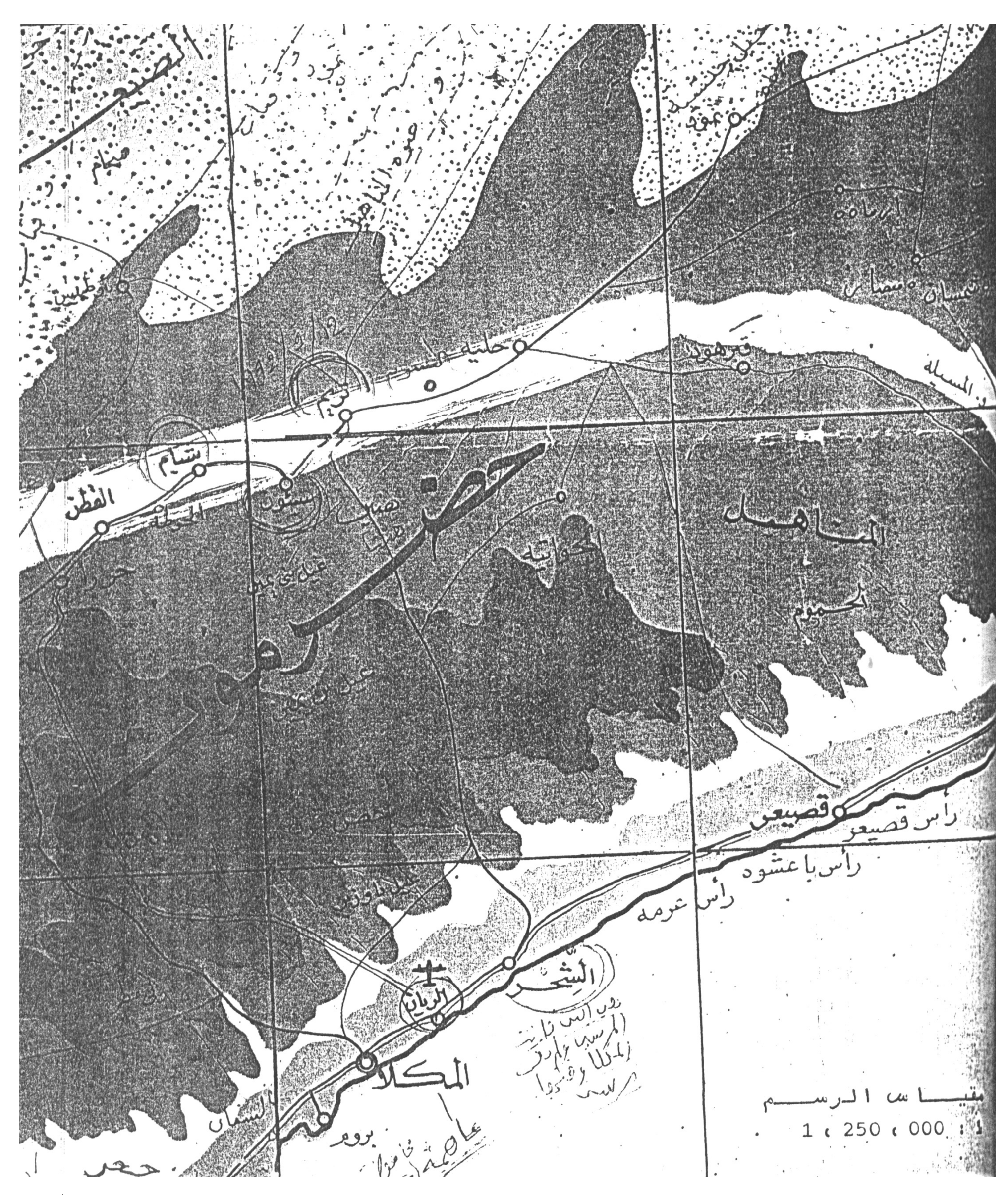
رحلة مغربي إلى حضْرموْت
عام 865 هـــ = 1460 م

عبد الهادي التازي

كان فيمن عرفنا من الرحالة المغاربة الذين كتبوا عن رحلتهم إلى اليمن علاوة على ابن بطوطة، والتازي، ذلك الرحالة الذي انتقل من مدينة فاس إلى حضرموت في نهاية القرن العاشر وأوائل القرن الحادي عشر الهجري، أي القرن السادس عشر الميلادي في نفس الوقت تقريباً الذي توسط فيه أحمد المنصور الذهبي لابن العقاد المكي لدى خاقان الترك حتى يعينه هذا قاضياً على اليمن[1].

ويتعلق الأمر بالشيخ يوسف بن عابد الإدريسي الحسني الذي سجل حديث رحلته في كتاب أملاه على بعض مريديه.

وقد كان في أوائل من قدم هذه المخطوطة للقراء زميلنا العزيز الأستاذ علي سالم سعيد بكير الأمين الحالي لمكتبة الأحقاف للمخطوطات بمدينة «تريم» بحضرموت[2] جنوب الربع الخالي من الجزيرة العربية.



وقد كان فيما رواه الأستاذ بكير أن ابن عابد هذا من مواليد منطقة أنگاد شرقي المغرب سنة خمس وستين وتسعمائة هجرية 1558م وأنه توجّه إلى فاس لطلب العلم بجامع القرويين، وسنه عشرون سنة، حيث سكن بيتاً له في المدرسة المصباحية وهي تقابل أحد أبواب الجامع الأعظم.

ومن المغرب ينتقل ابن عابد إلى مصر حيث يلتقي في الأزهر الشريف بعدد من مشاهير العلماء قبل أن يتوجه إلى مكة لأداء مناسك الحج وزيارة مدينة الرسول ﷺ، ومن مرسى جدة قصد حضرموت بواسطة أحد المراكب اليمنية المنتشرة بالمنطقة، في المحرم سنة اثنتين وتسعين وتسعمائة = يناير 1584م حيث أرسى به المركب في بلدة حازان على ساحل البحر الأحمر، ومن هناك اتجه صحبة قافلة إلى أن انتهى إلى حضرموت : إلى قرية «عينات» جنوب شرقي مدينة «تريم» ليأخذ عن الشيخ أبي بكر بن سالم (ت 992=1584)، وقد لذّ لابن عابد المقام بحضرموت فتزوج وأنجب وسكن على مقربة من مدينة «سيؤن» في قرية تحمل اسم (مريمة) وبها أدركته الوفاة هناك عام أربع وأربعين وألف 1634م[3].

هذا ما يتصل برحلة ابن عابد باختصار، وقد اهتم ببعضها آخرون.[4] فهل هذا كل ما تتوفر عليه المكتبة اليمنية من رحلات مغربية ؟ ذاك ما أريد أن أخصص له هذا الحديث.

أثناء زيارة ودية للزميل العزيز والأستاذ الجليل عبد الله الحبشي في بيته بصنعاء (1992/9/9) تجاذبنا أطراف الحديث حول المخطوطات التي تتصل بالمغرب. كان حديثاً متنوعاً يسلمنا جانب منه إلى جانب آخر.

وفي معرض حديثنا عن رحلة يوسف بن عابد سالفة الذكر أهداني صورة منها مع تأليف آخر لابن عابد «الدرة الفاخرة فيمن لقيته من رجال الآخرة»، ثم أطلعني الأستاذ على صورة لرحلة أخرى كان تاريخها يسبق تاريخ رحلة ابن عابد بأكثر من قرن وربع القرن. وقد أحسن في الظن فطلب إلي أن اشتغل بها نحو ما فعلت بالمخطوطة اليمنية : «النصوص الظاهرة في إجلاء اليهود

الفاجرة» لأحمد بن أبي الرجال[5]. ملفتا نظري إلى أن لها نسخاً أخرى في مكتبة الأحقاف بمدينة «تريم» في حضرموت.

بسم الله الرحمن الرحيم
هذه رحلتي الى مدينة تريم اختصرتها غاية الاختصار
وقد زاد اشتياقي الى هذه المدينة المباركة مدينة تريم والدي
رحمه الله الا ان رحلته كانت وانا في سن الطفولية فلما
ترعرعت وصرت احضر درسه سمعته ذات يوم يذكر
رحلته الى حضرموت ويخص بالذكر بلدا هناك اسمها
تريم وقد اغرق ذات يوم من الايام بتريم في وصفه لما عليه
الاشراف اهل البيت الطاهرين من العلم والعمل الساكنين
بتريم حتى يتم وصفه لهم بقوله انهم بالملائكة اشبه فاثر
كلامه معي [illegible] كلما سمعت [illegible] عاودته عن اخبار
رحلته وقد قلت له دونتم رحلتكم فقال لي قد دونتها
وما اتت عليه بعد ذلك الايام [illegible] لدينا
رحمه الله ولقد فتشت بعد موته عن تلك الرحلة فلم اعثر
عليها غير ان وصفه لاولئك الاشراف الطاهرين
المطهرين لا يزال يطن باذني [illegible] كثيرة يخطر ببالي
ان ارحل الى تلك المدينة لزيارة من بها من العلماء
والاولياء من اهل البيت النبوي حتى عزمت على اداء
فريضة

صورة من الورقة الأولى من رحلة «المغربي
عن مخطوطة مكتبة الأحقاف بمدينة تَريم

ومنذئذ جعلت (الرحلة) في المحفظة التي تلازمني وأصبحت مشغلتي بل إنها كانت في صدر ما جعلني أصمّم على أن أرحل من صنعاء إلى حضرموت.

وهكذا ركبنا الطائرة[6] صباح السبت يوم ثاني عيد المولد = 12 شتنبر 1992 من صنعاء إلى «الريان» مطار «المكة» التي أصبحت عاصمة محافظة حضرموت.

ومن «الريان» أخذنا طائرة أخرى في اتجاه الشمال نحو مدينة «سيؤن» التي اشتهرت بكثرة مساجدها ومعالمها.

وفي صباح اليوم الموالي وهو (الجمعة) اتجهنا بالسيارة نحو مدينة «تريم»التاريخية.

وتعتبر مكتبتها (الأحقاف) منجما ثريا بالمخطوطات التي تتناول سائر حقول المعرفة من علوم القرآن والحديث والسيرة النبوية وعلم الكلام والفقه وأصوله وعلم الفرائض والمواريث والتصوف والأدب وعلوم اللغة والبيان والنحو والتاريخ وعلم الفلك والمسافة والحساب إلى جانب العلوم البحثة وعلوم السياسة ونظام الدواوين.

وهناك، وجدنا أنفسنا مع رجال علم وفضل يحيطون بنا، وإن المرء ليشعر بأنهم يرغبون في تقديم المساعدة إليه بكل ما يملكونه.

كانت مناسبة لتبادل الحديث مع السيدين الفاضلين : حسين أحمد عبد الله الكاف، والسيد عبد القادر بن سالم بن شهاب، وكلاهما يعمل مساعدا لمحافظ

المكتبة الأستاذ الجليل علي سالم سعيد بكير الذي لم يلبث أن عاد من مدينة «سيئون» على دراجته النارية.

جولة ممتعة في سجلات المخطوطات التي تحتضنها (مكتبة الاحقاف) هذه. وقد كان علي أن أركز على المخطوطات التي تتصل بالمغرب ومنها «رحلة المغربي إلى حضرموت» التي تمت قبل رحلة ابن عابد بنحو سبع وعشرين ومائة سنة على ما أسلفنا.

وقد وجدت فعلا مخطوطة ثانية للرحلة بعنوان : «هذه رحلة المغربي الذي خرج من بلده لزيارة بلد «تريم» وهي تحمل رقم 2883 وقد كان الفراغ من كتابتها صباح الجمعة 14 ربيع الثاني عام 1337 = (17 يناير 1919) بقلم شيخ بن عبد الله بن سالم السري.

وقد كانت المخطوطة التي أهداها إلي الزميل الحبشي تحمل عنوانا هكذا : «بذل النحلة لمن يحب الناصحين الكرام الأجلة بذكر ما أودعه المغربي من شمائل تريم وأهلها في الرحلة».

وإذا كانت مخطوطة (تريم) لم تشر للأصل الذي استقت منه النص فإن مخطوطة الحبشي تنص في الصفحة الأولى على أن المخطوطة كانت نقلا عن الصفحات الأخيرة لكتاب «صلة الأهل». للشيخ محمد بن عوض بافضل المتوفى بعد سنة 1369=1950.[7]

وقد أسلمني هذ التعليق إلى مخطوطة «صلة الأهل بتدوين مناقب آل أبي فضل». التي كان لها أيضا اسم ثان : جمع الشمل، للمتفرق من مناقب آل أبي فضل نسبة إلى العارف بالله فضل بن عبد الله بافضل.

وهنا وقفت في الصفحة 488 من المخطوط على تمهيد لذكر الرحلة جاء فيه ما يلي :

(ومن فضلاء بني فضل وأتقيائهم رجل كثير فضله وعلمه، مجهول إسمه، صحب الإمام العارف بالله محمد بن أحمد أحد كبار سادتنا العلويين ورافقه في ذهابه إلى الحج وإيابه إلى مدينة «تريم»، وحين قفلا من الحج رافقهما إلى بلدهما أحد علماء المغرب، فدون رحلة لطيفة ذكر فيها بعض ما رآه من حالهما في السفر، ثم ما شاهده بتريم من أحوال سكانها السادات العلويين ومن جاورهم من الصالحين، فاستحسنت إيرادها برمتها لنفاستها وعظم فائدتها، ولدلالتها على ما يخفى على الكثير من الناس، من صفات أولئك الأكياس، وجعلتها لهذا المؤلف مسك الختام وبدر التمام، وتاريخ هذه الرحلة كان سنة خمس وستين وثمانمائة من السنة التي توفي فيها سلطان الملا، وإكليل تاج العلا سيدنا عبد الله بن أبي بكر العيدروس[8]، ويحتمل أن يكون الشيخ جمال الدين محمد ابن الفقيه عبد الله به فضل بالحاج[9] هو الذي حج في ذلك الوقت. وعلى كل حال فالقصد نشر المحاسن المطوية، وإظهار القضايا الخفية لينتفع بها الموفقون من البرية، وقد قرئت على الحبيب الإمام علي بن محمد الحبشي[10]، فاغتبط بها وذاكر عليها، وقرئت مرارا كذلك على سيدي الإمام أحمد بن الحسن العطاس (ت 1334=1915)[11] فأيدها وتكلم في شأنها، وأوصى بالتمسك بما فيها، ومن كلامه رضي الله عنه قوله : «لاحت لي بارقة في شأن رحلة المغربي إلى تريم، وقد وقع فيها بعض تحريف في حيثية الأسماء والمعرفة لا من حيث الوقوع. وتخيل لي المجلس كله ودخوله على السيد إلى آخرها. وأهل الباطن شالين ؟ القصبة معهم بجيئون بخبز من المخبأ والمغبأ، والذي ما يوافق كشفهم الصريح المطلق ما يقبلونه، ولو اجتمعوا (كذا) عليه جميع القائلين».

قلت : وفي كلامه هذا أبلغ ردع لمن أنكرها ولم يثق بصحة نقلها، (إذا قالت حذام فصدقوها)[12]، خصوصا والمتكلم على نور من ربه وناظر بعين قلبه انتهى. وهذه هي الرحلة المشار إليها.

بسم الله الرحمن الرحيم، هذه رحلتي إلى مدينة «تريم». وبعد أن يورد نصها كاملا يختم المغربي حديثه بالأخبار بأن والده دون رحلته أيضا إلى حضرموت وأنه كان يحيل عليها إلا أن الولد – بعد وفاة والده – فتش عنها بين الكتب لم يظفر بها.

وبالرجوع إلى مخطوطة صنعاء، وجدت أنها تقتبس من كتاب «صلة الاهل» وتجعل لها مقدمة مقتبسة من التمهيد السالف الذكر، فجاءت المقدمة على هذا النحو :

هذه رحلة رجل صالح مغربي رحل بعد الحج والزيارة من بندر جدة في صحبة سيد شريف من أكابر السادة العلويين إسمه محمد بن أحمد، وشيخ جليل من صلحاء آل أبي فضل، عام خمسة وستين وثمانمائة وهو العام الذي توفي فيه سيدنا الإمام سلطان الملا عبد الله بن أبي بكر العيدروس، وقد قرئت على سيدنا الحبيب الإمام علي بن محمد ابن حسين الحبشي فاغتبط بها وذاكر عليها، وقرئت مرارا عديدة على الحبيب الإمام أحمد بن حسين بن عبد الله العطاس فأيدها وتكلم في شأنها وأوصى بالتمسك بما فيها، وقال : لاحت لي بارقة في شأن رحلة المغربي إلى «تريم»، وقد وقع فيها بعض تحريف في حيثية الأسماء والمعرفة. من حيث الوقوع إلى آخر ما ورد في النص السابق. انتهى كلامه رضي الله عنه. قال : وهذا أوان الشروع في الرحلة، قال الشيخ المغربي رحمه الله : بسم الله الرحمن الرحيم : هذه رحلتي إلى مدينة «تريم».

جانب من مخطوطة (صلة الأهل) المحفوظة في مكتبة الأحقاف بمدينة «تريم» ونجد فيها أن الرحلة قرئت مرارا عديدة على الإمام أحمد ابن حسن العطاس فأيدها وأوصى بالتمسك بما فيها

وقد كان مما أثار انتباهي في ذلك (التمهيد) من كتاب «صلة الأهل» ما ورد في شهادة الإمام أحمد بن حسن بن عبد الله العطاس (ت 1334=1916) حول «التحريف المرتكب في الأسماء من لدن الرحالة المغربي». وخاصة ما تبع ذلك (التمهيد) من (تعليق) للشيخ محمد عوض بافضل يشير فيه إلى وجود من «أنكر الرحلة ولم يثق بصحتها !» وهنا كانت لي جولة أخرى من البحث حول هذا الموضوع الذي أصبح بالنسبة إلي مثيراً وملذا في ذات الوقت.

في تأليفه بعنوان «أدوار التاريخ الحضرمي» يتعرض الأستاذ محمد بن أحمد بن عمر الشاطري للحالة الاقتصادية في حضرموت أثناء القرن التاسع عندما كانت تحت حكم الدولة الكثيرية الأولى الذي استمر ثلاثة قرون أو تزيد. فيؤكد - اعتمادا على «رحلة المغربي إلى تريم»، موضوع حديثنا - أنهم أي الحضارمة - في عهد هذه الدولة - كانوا يتوفرون على الاكتفاء الذاتي - وأنهم نتيجة لذلك يتمتعون بالاستقلال الاقتصادي الحقيقي[13].

وقد كان يشير بذلك - على ما سنرى - إلى ما ورد في ثنايا الرحلة من أن الناس في حضرموت كانوا لا يستوردون غير إبر الخياطة وموسى الحلاقة وكحل العيون.

يضاف إلى هذا أن الأستاذ الشاطري - وهو في معرض الحديث عن الحياة الاجتماعية في المدينة، وأن القوم كانوا فيها مثلا في السلوك والاستقامة، والتبتل والقناعة، أعجبته العبارة التي أجمل فيها ذلك المغربي الهوية التي تميزت بها المدينة، وكانت هذه العبارة : «إنهم أي أهل تريم بالملائكة أشبه» التي ظل المغربي يرددها والتي نالت من الأستاذ الشاطري حظها في وجدانه[14].

وإلى هنا كان كل شيء على ما يرام بيد أن الأستاذ الشاطري بعد أن استفاد من النص واستغله لأطروحته - أتى بتعليق في هامش تأليفه المذكور - أقول

في الهامش - كان قصد به أن يوثق من جهة نقله عن الحالة الاقتصادية والحالة الاجتماعية لكتبه في نفس الوقت طرح سؤال من شأنه أن يضعف أطروحته.

وهكذا فبعد أن أكد الأستاذ الشاطري وجود رحلة منتشرة بين الناس تسمى (رحلة المغربي) تشتمل على وصف لحضرموت في القرن التاسع تقريبا. ويشير فيها صاحبها إلى الاكتفاء الذاتي والوضع الاجتماعي، بعد ذلك يطرح هذا السؤال : هل الرحلة المغربية حقيقة أم (رواية خيالية ؟) ثم يتولى الشاطري نفسه الجواب، فيذكر أن الناس اختلفوا، فمنهم من قال بأن الرحلة حقيقية، وأن نصوصها رحلت من المغرب بواسطة أحد الأشراف الأدارسة إلى حضرموت(15) لكن في الناس - يتابع الشاطري كلامه - من قال : إن واضعها هو السيد حسن بن علوي ابن شهاب وأنه جعلها على لسان المغربي ليكون محتواها أدعى لقبولها. ويضيف الشاطري إلى هذا أن الأستاذ محمد بن هاشم(16) - رحمه الله - أخبره بأن السيد حسن بن علوي ابن شهاب أخبره بأنه هو الذي وضعها. لكن الشاطري - بالرغم من كل هذا استند إلى الرحلة فيما نقله عن الاكتفاء الذاتي. وعن الوضع الاجتماعي واختتم تعليقه كما ابتدأه، أي إنه يريد أن يجمع بين بعض المعلومات التي تتضمنها الرحلة وبين ما رواه عن ابن هاشم. قال بالحرف : ويدل الغموض والإجمال والمبالغة في بعض الجوانب على أنها موضوعة لكن من أحسن ما قال مؤلفها فيها عن السلف الصالح بتريم أنهم بالملائكة أشبه...».

وقد دفعني الفضول إلى ملاحقة السيد حسن بن علوي بن شهاب، فمن يكون هذا السيد الذي قالوا عنه : إنه واضع الرحلة ؟

يحكي عنه أهل تريم أنه كان من رجالات العلم، وأنه كان من المدرسين برباطها أي معهدها العلمي الشهير، قبل أن ينتقل إلى سنغفورة.

وقد أنشأ له هناك في سنغفورة جريدة سماها «الوطن»، وأنشأ رسالة وجهها إلى أهل حضرموت يطالب فيها بتطوير التعليم سماها «نحلة الوطن» فأثارت ضجة كبرى في الأوساط الحضرمية المحافظة وعارضه المشايخ فكتب بعضهم رسالة أسماها «إتحاف أهل القبلة في الرد على صاحب النحلة». وعلى هذا وقع الرد بتأليف : «الإنصاف بين النحلة والإتحاف».

قال بعضهم : ولما قرر ابن شهاب أن يعود في الأخير إلى وطنه (حضرموت) فكر في طريقة يسترضي بها مواطنيه الحضارمة، فوضع هذه «الرحلة» ونسبها إلى مغربي مجهول قاصدا إلى نشر محاسن السابقين ليكسب عطف اللاحقين : وقد أدركه أجله في «تريم» عام 1332=1914.

وقد سألت الأستاذ بكير أمين مكتبة الأحقاف للمخطوطات عما يعتقده فاكتفى بإحالتي على ما قاله هو في حديث له استشهد فيه بما ورد في كتاب «أدوار التاريخ الحضرمي» سالف الذكر.

ولعل مما بث الشك في بعض الناس ما أورده الزركلي في ترجمة ابن شهاب من أنه نسب تأليفه «الإنصاف...» إلى أحد الأزهريين[17]. وعلى نحو ما اقترحه علي الأستاذ الحبشي في صنعاء، قال الأستاذ بكير : الآن ونحن مع قاضي مغربي، فإننا نرجو أن يساعدنا على تحقيق المناط حول الموضوع الذي انقسم الناس فيه على فئتين. فعلا كنت أقرأ هذا الخلاف على وجود زملائي الذين كانوا يتحدثون إلي :

وإن في أبرز ما أطمعني في محاولة الاستجابة إلى رغبة زملائي أن «المغربي» الذي دوّن الرحلة المذكورة عام 865=1460م قام أكثر من مرة بمقارنات ومفارقات في بعض العادات وبين المغرب وبين حضرموت.

لقد أفاد أن والده كان على نصيب من العلم وأنه سمع منه ذات يوم أثناء إملاء الدرس أشياء كثيرة عن حضرموت وبخاصة مدينة تريم التي تحتضن عددا كبيرا من الأشراف العلويين أضفى عليهم والده وصفا جميلا وعلق بذهنه فكرره مرارا في الرحلة، فلقد قال الوالد عنهم : «إنهم بالملائكة أشبه» ويظهر أن اغراق الوالد في وصف جضرموت وأهل حضرموت دفع بالولد إلى أن يسأل والده : هل ما إذا كان دوَّن رحلته تلك ؟ وهو السؤال الذي أجاب عنه الوالد بنعم.

وقد كانت خيبة الولد شديدة عندما لم يعثر على نصوص الرحلة بعد وفاة والده.

وعندما سمحت ظروف الولد بالقيام بمناسك الحج، قصد مدينة «جدة» وهناك أخذ يسأل عن الطريق التي يمكن أن توصله إلى حضرموت وقد استفاد من المعلومات التي قدمها له أحد معارف والده.

وانتظر السفينة الذاهبة من ميناء جدة إلى ميناء الشحر ليأخذ مكانه ضمن الحجاج العائدين إلى اليمن. كان على المركب أن يخترق البحر الأحمر من الشمال إلى الجنوب مرورا بميناء «المخا» ليجتاز مضيق باب المندب ثم ليقطع خليج عدن ويقصد ميناء الشحر. القريب من المكلا.

وهناك أخذ يبحث عن أهل تريم التي كان يسمع بها من والده. فتعرف على شخصين إثنين كانا مفتاحه للوصول إلى المدينة، كان أولهما أحد أشراف المدينة، وهو : محمد بن أحمد والثاني تلميذه الشيخ بافضل.

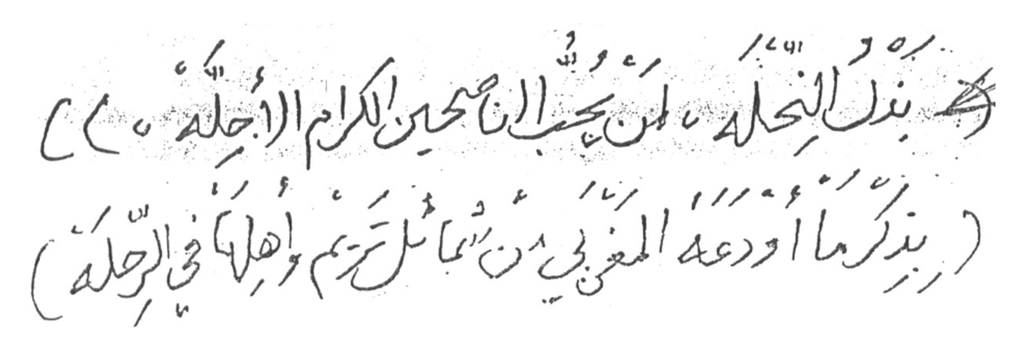
وقد ركز «المغربي» اهتمامه على السيدين المذكورين. وهنا قدم وصفا دقيقا للشريف الذي كان ذا تؤدة وسكينة. إن الحجاج كانوا يتسابقون لخدمته وتقديم القهوة والكعك له في الصباح. ثم يتناهبون ما يفضل عنه تبركا به. وقد استيقظ المغربي ذات ليلة فوقع بصره على الاثنين يتدارسان القرآن واستيقظ ثانية ليجد الاثنين على حالهما الأول فاستمر يقظا يراقبهما حتى طلوع الفجر حيث أذن الشيخ بافضل وأم الشريف بالناس قبل أن يستأنف الاثنان مدارسة القرآن.

لقد أمضى الركاب سبعة أيام بين ميناء جدة وبين ميناء الشحر، ومن الغريب أنه بالرغم من مرور كل تلك المدة على متن المركب، فإن المغربي لم يجرؤ على تقديم نفسه للسيدين المذكورين اللذين - بدورهما - لم يكونا فضوليين فيسألا الغريب عن اسمه وأصله ووجهته.

وقد لفت نظر المغربي المتاع الذي يحمله الفريقان والذي لم يكن يتجاوز طردا واحدا، كانت الكتب أهم ما في ذلك الطرد الذي كان يحمله الشيخ بافضل على كتفه.

وتبع «المغربي» السيدين المذكورين حتى وصلا إلى بيت في ذلك الميناء، فدخله الشريف صحبة رفيقه من غير أن يلتفتا معا إلى هذا المغربي.

وقد وقعت عين المغربي على مسجد قريب من البيت فقصده واستراح بصحبته، فغشيه النوم. ولما استيقظ لمح الشيخ بافضل فاتجه إليه يسأله عن الشريف الذي كان هناك موجودا بالمسجد ينتظر صلاة الظهر، وبعد أداء الفريضة سمع رجلا يقول للشريف : هيا بنا نعود للبيت.



بذل النحلة، لمن يحب الناصحين الكرام الأجلة

بذكر ما أودعه المغربي من شمائل تريم وأهلها في الرحلة

غلاف مخطوطة صنعاء التي أهديت لي يوم 9-9-1992، ويلاحظ أنها تحمل هذا العنوان :

(بذل النحلة، لمن يحب الناصحين الكرام الأجلة بذكر ما أودعه المغربي

من شمائل تَريم وأهلها في الرحلة).

فعرف أن هذا الرجل هو صاحب البيت. وهنا سأله أحدهم : متى وصلتم إلى الميناء ؟ فأجابه بأنه جاء مع مولانا الشريف ومع الشيخ. فوجهت له الدعوة ليصحبهما إلى البيت، فلبى الطلب، وسره جذا أنه عندما وقعت عليه عينا الشريف تبسم له وقال : أهلا بصاحبنا في السفر. وهنا جرؤ المغربي على مخاطبة الشريف بقوله : وسأرافقكم إلى «تريم». وكانت فرصة أن يحكي المغربي عن رحلة والده وعن أمنيته هو في أن يقف على ما وقف عليه والده. فأجابه الشريف : تظفرون بما أملتم إن شاء الله.

ولما كان في حديث خاص مع الشيخ بافضل أخبره بأنه يحج لأول مرة أداء للفرض، وهنا سمح المغربي لنفسه أن يلقي سؤالا على بافضل : وهل إن هذه هي حجته الأولى ؟ فأجابه الشيخ بأنها ليست حجته الأولى، وأنهم يحجون هذه المرة نيابة عن غيرهم في مقابل أجرة تسلماها، فسأله المغربي عن قدر تلك الأجرة، فأجابه : بأن الشريف استؤجر للحج والزيارة بحصة من العملة الرائجة حددها الشيخ با فضل للرحالة المغربي بالعدد والنوع والوصف. أما غير

الشريف فإنما يتقاضى تقريبا نصف ما يتقاضاه الشريف عددا ونوعا ووصفا على ما سنقرأه في النص.

لقد أقاموا بميناء الشحر أربعة أيام قبل أن يقصدوا مدينة «تريم» مع قافلة من الحماله. وكان عليهم أن يقضوا أسبوعا كاملا قبل أن يصلوا إلى محطة بضاحية المدينة حيث بعث الشريف من أخبر أهل «تريم» بمقدمه. وهنا توالت وفود الأشراف الذين كانوا يتهافتون عليهم طالبين منهم الدعاء.

وقبل الوصول إلى بيت الشريف اقترح الشيخ بافضل على «المغربي» أن ينزل عنده فأجابه المغربي بأنه يفضل أن ينزل في مسجد قريب من بيت الشريف. وهنا أرسله صحبة غلام له إلى مسجد بني أحمد. وفي مسجد بني أحمد هذا أخذ المغربي فكرة عن اهتمامات أهل مدينة «تريم» عندما ظلت عينه لا تقع إلا على العابدين الذاكرين. وهنا ذكر أن كتاب «إحياء علوم الدين» للامام الغزالي كان من بين المواد المتناولة. وهناك تذكر من جديد قولة والده : إن أهل تريم بالملائكة أشبه !

وقد كان المغربي يعتقد أن هذه المجالس ستنتهي بصلاة العشاء، لكنه فوجئ بأن الأمور عادت إلى ما كانت عليه من دروس وغيرها. وقد ورد عليه الشيخ بافضل يطلب إليه أن يلتحق ببيت الشريف لتناول ما تيسر، فأجاب المغربي بأنه جاء إلى تريم ليمتع نفسه بمثل هذه المشاهد، فأفهمه الشيخ بأن في هؤلاء الناس من لا يعود إلى بيته إلا بعد أن يصلي الضحى. ودخلنا البيت الذي كان يضم بعض الأشراف وهنا حضر الطعام الذي كان يتألف من خبز الذرة مع بعض المرق.

وقد أفهم الشريف ضيفه المغربي بأن الإقامة في تريم لا تصفو إلا بالقناعة وميسور العيش كما تحدث إليه عن وجود رجال في تريم يطوون الأشهر لا يذوقون فيها غير الأسودين التمر والماء.

وبعد أن خرج الجميع استأذنت – يقول منشئ الرحلة – الشريف في العودة إلى الجامع فأجابني : إن أردت أن تنام فاذهب إلى المسجد ! فعلا ظل المسجد حيا بمن فيه من العباد والمتبتلين الذين لا يفتأون يترددون على المسجد بمصابيحهم ومصاحفهم. وهنا تذكر مرة أخرى قول والده : «إنهم بالملائكة أشبه» !

إن المسجد في حركة دائمة، وما تنتهي حلقة إلا إلى حلقة أخرى. وأخذ المغربي يتساءل : هل هناك مسجد على وجه الأرض على نحو هذا المسجد.

وقد قدر للمغربي أن يحضر مظهرا من الحياة الاجتماعية مما يعبر عن مركز الأشراف هناك. لقد وقع الإعلان في المسجد عن وفاة أحد رجال الفضل بالمدينة. وطلب من الناس أن يقرأوا الفاتحة على روح الشريف أحمد بن أبي بكر. وصدر الأمر لأحد الحاضرين يحمل اسم عبد الرحمن بأن يسرع إلى المسجد الذي كان يؤم فيه ذلك المتوفى. ويطلب إلى الحاضرين أن يقدموا للصلاة بهم الشيخ باغشير في انتظار أن يعين لهم إمام جديد. وكان أحمد بن أبي بكر هذا يؤم بالناس الصلوات الخمس في مسجد من مساجد آبائه.

وقد لاحظ الرحالة المغربي أن أداء صلاة الصبح أيضا يعني انصراف الناس لمشاغلهم اليومية. ولكنه يعني بداية نشاط علمي جديد. فقد افتتح مجلس لتدرس شمائل الإمام الترمذي ولم يتوقف الشيخ عن درسه إلا للاستعداد للذهاب لتشييع جنازة الشيخ أحمد ابن أبي بكر.

وقد أخذ الشيخ بافضل ضيفه «المغربي» إلى بيت الشريف لتناول الفطور الذي كان يتألف من القهوة وخبز الذرة.

وذهب المغربي صحبة الشريف لحضور الجنازة، وهنا شاهد عادات خروج الجنازة، ولاحظ كيف أن الأسرة تهيمن على مشاعرها فلا نواح ولا صياح وإنما هو الاستسلام لقضاء الله. وقد أمكنه مع هذا أن يحضر ما يمكن أن نسميه حفلة التأبين.

فقد قام شاب من الأشراف لا يتجاوز السابعة عشرة وهو الذي كان صلى بالناس. وذكر أن خاله السيد أحمد بن أبي بكر انتقل إلى جوار ربه، وهو الذي عهد له بأن يصلي بالناس عليه. وطلب منه أن يطلب من الحاضرين الدعاء والمسامحة وأنه يوصيكم بتقوى الله. وأضاف إلى هذا نصيحة توجه بها إلى أهل البيت خاصة : وهي أن يبتعدوا عن مخالطة أضدادهم. وقد حرص «المغربي» على أن يأتي بالنص الكامل لهذه النصيحة التي وجد فيها ما يفسر السر في احتفاظ المدينة بخصائصها وفضائلها. إن مدار التربية على أن لا يخالط الصالح الفاسد، وأنه لكي تحقق هذه النصيحة يجب أن لا يهمل الآباء واجبهم ويتركوا ابنهم يخالط أضداده. ولما جلس قام آخر ليثني على أهمية عدم السماح بمخالطة المرء لمن يشعر أنه يفترق معه في الخصال والسلوك.

وفي طريقه إلى الشيخ بافضل أدى وصفا مختصرا لطريقة بناء البيوت في تريم بواسطة اللبنات المتكونة من التراب المخلوط بالتبن.

وقد جرى حديث بين المغربي وبين الشيخ بافضل في بيت هذا الأخير : سأل المغربي مستضيفه عن المذهب الذي يتبعه أهل تريم وعن طريقتهم في تربية أبنائهم.

وهكذا فبعد أن أكد الشيخ بافضل لضيفه أن الطريق المتبع في البلاد ليس إلا المذهب المرتكز على كتاب الله وسنة رسول الله وقال له : إنهم حريصون جدا على أن تترجم أعمالهم عما يرددونه من أقوال. أي إنهم يطبقون العلم على العمل، أكثر من هذا وأحسن أننا سمعنا من الشيخ بافضل عن فكره التربوي الذي وجد فيه المغربي ما يدعو لتسجيله كاملا.

إن الحضارمة يربون أولادهم باحتفاظهم بهم في بيوتهم ويعلمونهم بأفعالهم قبل أقوالهم. وربما منعوا أولادهم من الذهاب إلى حضور مجالس المدرسين الذين هم على غاية من الاستقامة والكمال خوفا عليهم من لقاء بعض أضدادهم أثناء الذهاب والإياب في الطريق.

وبمناسبة تناول القهوة مع الشيخ بافضل. سأله المغربي : عن المكان الذي تجلب منه القهوة ؟ فأجابه بأفضل : بأنها من اليمن. فسمح المغربي لنفسه بإلقاء المزيد من الأسئلة : وهل إن باقي المواد يؤتى بها كذلك من اليمن ؟ فأجابه : لا... إن أغلب ما نحتاج إليه هو من بلادنا إلا ثلاثة أشياء : الإبرة والموسى والكحل هذه البضاعات تأتينا مع الحجاج. فسأله عن الثياب ؟ فأجابه بأنها أيضا من صنع اليمنيين، بل إنها تزيد عن الحاجة، ولذلك فإن تجارنا يذهبون بها إلى اليمن معاوضة بالبن. وهنا سأله المغربي عن السكة التي تضرب في البلاد ويتعامل بها الحضارمة في أخذهم وعطائهم. فأجابه : إن أكثر المعاملة إنما تتم مقايضة بالقمح أو الذرة أو التمر، ولم يكتم بافضل أن هناك عملة مضروبة يتعامل بها ولكنها قليلة جدا، وأن بعض الناس فقط هم الذين يتوفرون عليها، وهي تتميز بنقش فيها يحمل اسم الجلالة، وهنا يضيف بافضل معلومة تتصل بالعملة الرائجة (الريال) على نحو ما سبق عندما كان يتحدث عن الأجور التي يتقاضاها الذين

يحجون نيابة عن غيرهم. وعلى ما سنرى في النص. وسأله المغربي وكيف السبيل إلى تكسير الدينار، فأجابه : لا وجود للدينار عندنا.

وبعد هذا أتيحت الفرصة للمغربي أن يحضر مشهدا آخر لم يعتد حضوره ولا حتى السماع به، ذلك تنصيب الإمام الذي يعوض ذلك الإمام المتوفى الذي حضر جنازته.

فعلا راح صحبة الشيخ بافضل إلى المسجد المقصود حيث حضر جمع غفير من الأشراف وغيرهم من المصلين، وبعد أن تقدم أحد الأشراف فصلى بالناس الظهر، قام أحدهم فأبّن من جديد أحمد بن أبي بكر الذي - كما قال - مضت عليه إثنتان وخمسون سنة وهو محافظ على الجماعة. لم يتأخر عن واجبه إلا لعذر شرعي. ولقد قالت عنه أخته مريم بحضرة كثير من الشريفات : إن أخاها ما شبع قط اختيارا. وأنه كان لا يعرف النوم في رمضان إلا إذا طلعت الشمس وصلى الضحى. وأنه يستيقظ قبل الظهر فيتوضأ ويستأنف عبادته إلى اليوم الموالي. وإنما يتابع ذلك الأحد كلامه - اجتمعنا هنا لتعيين واحد منكم يقوم بوظيفة الإمامة وفيكم الكفاية والأهل، فأجابه أحد الحاضرين من الأشراف، وهو عبد الله بقوله : إن المحافظين على صلاة الجماعة بهذا المسجد لا يقلون عن خمسة وعشرين من أبنائكم وفيهم تسعة من العلماءِ العاملين المدرسين، فعينوا أنتم منهم من تحبون. فأجابه أحدهم بأن عبد الله هذا أحق بالإمامة من الجميع. وأخذ القوم يتدافعون تلك الوظيفة حتى انتهى الأمر إلى القرعة : فاقترعوا فخرجت القرعة على الشريف عبد الله. وهنا قرأت الفاتحة وختم المجلس بالدعاء.

وقد رأى «المغربي» في هذه التسوية أمراً جديداً عليه فأخبره الشيخ بافضل بأن الوظيفة في بلاده تكليف بصحبة أجر معلوم.

وقصد المغربي مسجداً آخر لينتظر فيه الشيخ بافضل، وهنا يشهد لقطة أخرى تمثل نشاط الحياة العلمية في المدينة، ويتعلق الأمر بأستاذ لا يتجاوز الخامسة عشر من عمره يتصدر حلقة فيها المراهقون والكهول والشيوخ. وأمامه من نسميه في المغرب «بالسارد» أو النقيب كما يسميه ابن جماعة. وكان هذا السارد بالصدفة شيخا يسرد ما تيسر من الكتاب ويسكت فيتحرك البحر الخضم فيلقي ما يلقي.

ويحكي هنا عن حادثة وقعت في أعقاب هذا الدرس، فقد رفض أحد الحاضرين شرب القهوة التي قدمت إليه رغم حبه لها وذلك مجاهدة لنفسه وتربية لإرادته. وتنتهي هذه الحادثة إلى درس قوي في آثار الإرادة عندما تكون صادقة. وأن المرء يجب أن يتخلص من عبودية أية شهوة أو نشوة، حتى ولو كانت قهوة، وحتى لو كانت قهقهة.

وقد كان من أروع ما نقله «المغربي» عن ذلك الأستاذ الفتى. نظرية «تربوية أخرى ذكرتني فيما نسمعه من مختلف المربين كيفما كانت حيثياتهم – وعلى اختلاف أزمانهم ومراتبهم ومشاربهم – عن الدور العظيم الذي يمكن أن تؤديه القدوة التي تشاهد بالبصر وليست التي تسمع بالآذان.

فلقد عرف ذلك الأستـــاذ الفتى كيف يقنع مستمعيه بأن عيـــون الصبيان – وليس آذانهم – هي المنفذ الواسع الذي يتلقى منه الصبي، ويقول ذلك الفتى إن ما يتعلمه الصبيان عن طريق المشاهدة من أفعال آبائهم وأمهاتهم وممن يختلطون بهم في صغرهم ينتفعون به انتفاعا عظيما أو يتضررون به ضررا عظيما، ولا كذلك ما يسمعونه بآذانهم، فإن ما يرونه رؤيا عين يقلدونه إن خيرا فخيرا وإن شرا فشرا – فصلاح أولادنا متوقف على ما يشاهدونه في بيتهم الذي تربوا

فيه، وسلوكنا يظهر فيما يراه أولادنا من أفعالنا اليومية. وهم قد ينسون ما سمعوه بآدانهم ولكنهم لا ينسون ما شاهدوه بأعينهم، والآباء والمعلمون عاجزون عن تحريك الناس للعمل ما لم يكونوا هم من أهل العمل، وما نشاهده من الصلاح في أكثر إخواننا أهل البيت إنما حصل لهم من مشاهدة آبائهم وأمهاتهم وإخوانهم الصالحين الذين تربوا بينهم.

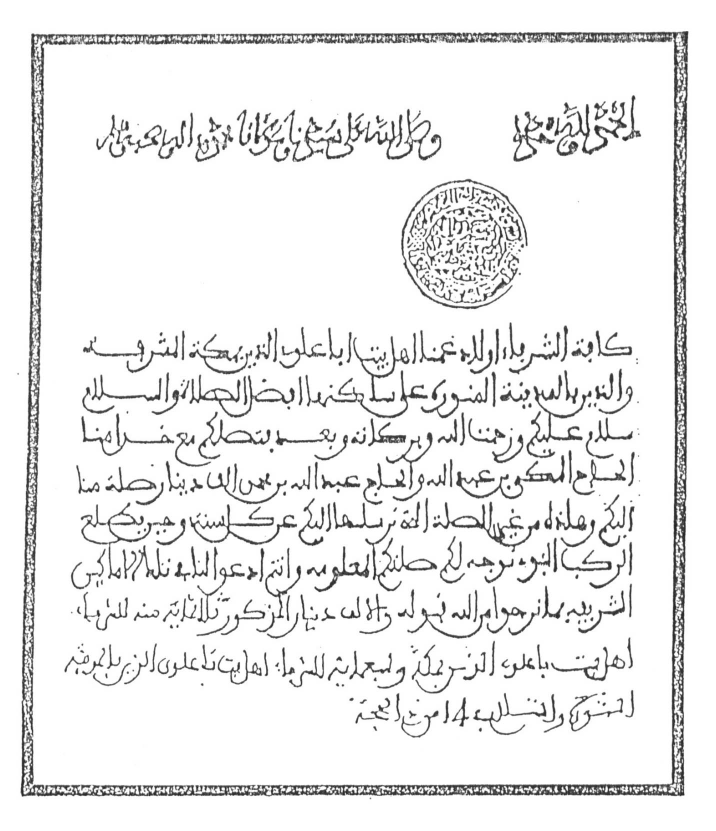
لقد اعترف هذا المغربي بأن هذا الكلام أخذ منه مأخذه، وأنه لم يتمكن هو من كتابته ولكنه اعتمد على أحد الحاضرين فنسخه له.

ثم تقدم المغربي إلى هذا الأستاذ الفتى وأخبره بأنه قدم من الحج مع الشريف محمد بن أحمد.

وهناك لقطة لابد أن تثير انتباهنا : تلك أن «المغربي» طلب إلى هذا العالم الشاب أن يجيزه، فقد دأب العلماء المغاربة من قديم على أن يطلبوا إجازات من المشايخ في المشرق على ما سنرى.

وقد عاد إليه الشيخ بافضل قبيل صلاة المغرب فأطلعه «المغربي» على ما سمع في هذا الدرس، ثم ترجاه في أن يجد له مكانا ولو بأجرة. وهنا دله على (دويرة) يتملكها رجل طاعن في السن، كان يعرف جيدا الشريف محمد بن أحمد فوجد في المغربي نعم الأنيس.

وانتهى بهما الحديث إلى النوم حتى إذا اقترب الفجر خرجا إلى المسجد على عادة الناس في المدينة. وبعد الصلاة حلق الحاضرون على الإمام ليتلقوا درسه في أحاديث (منهاج العابدين) للإمام الغزالي.



الحمد لله وحده   وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله وصحبه

كافة الشرفاء أولاد عمنا أهل بيت أبا علوي الذين بمكة المشرفة
والذين بالمدينة المنورة على ساكنها أفضل الصلاة والسلام
سلام عليكم ورحمة الله وبركاته وبعد فيصلكم مع خديمنا
الحاج المكي بن عبد الله والحاج عبد الله بن محمد ألف دينار صلة منا
إليكم وهذه من غير الصلة التي نرسلها إليكم عن كل سنة وحين يصلكم
الركب النبوي نوجه لكم صلتكم المعلومة وأنتم ادعوا الله لنا بالأماكن
الشريفة بما ترجوا من الله قبوله والألف دينار المذكورة ثلاثمائة منه للشرفاء
أهل بيت باعلوي الذين بمكة وسبعمائة للشرفاء أهل بيت باعلوي الذين بالمدينة
المنورة والسلام في 14 من الحجة

إحدى الوثائق الرسمية التي تعبر عن صلة العلويين الحسنيين في المغرب بالعلويين الحُسينيين في المشرق.

رسالة من ملك المغرب محمد بن عبد الله إلى أولاد عمّه هناك، وهي بتاريخ 14 ذي الحجة.

وبعد العودة إلى المنزل سأل المغربي صاحب البيت عن ذلك الشيخ ؟ فقال له : إنه (باعبيد) ممن يقومون الليل في ركعة واحدة. ولم يلبث المغربي أن ذهب عنده لداره فتعرف عليه عن كثب حيث سمع منه ما ذكره مرة أخرى فيما رواه عن والده عن أهل هذه البلدة إنهم بالملائكة أشبه. وهنا سأله الشيخ باعبيد عن والده ومتى زار تريم ؟ فأجابه بأنه زارها منذ ثلاث وثلاثين سنة. فسأله وهل دوّن رحلته ؟ فأكّد له المعلومة التي سلف أن قدمها في بداية الرحلة، وأن المخطوطة لم يعثر عليها فيما خلفه والده.

فماذا يمكن أن يخطر على البال في أمر «المغربي» الذي وصفه مؤلف كتاب «صلة الأهل» بأحد علماء المغرب ونعتته مخطوطة الحبشي بالرجل الصالح ؟ لقد ظهرت لي بعض خيوط في بادئ الأمر جذبتني معها فترة من الوقت، فلقد عرفنا من خلال هذه الرحلة أن هناك رحلة سابقة لوالد المؤلف. فهناك إذن رحلتان : رحلة هذا الولد ورحلة ذلك الوالد.

ومن خلال استعراض عابر لفهرس الرحلات المغربية، لاح لي أن أقرب من يمكن أن ينسب إليه رحلة الوالد هو محمد بن سليمان بن داود الجزولي الذي نسب له ابن القاضي في «لقط الفرائد» رحلة قبل أن يتوفاه الله عام 863=1401[18]، بيد أني لم ألبث أن استبعدت هذا الافتراض، فقد كان الرجل متصديا للتدريس بالحرمين وأدركه أجله بين أهله وبنيه هناك بمكة.

فلنرافق مصنف الرحلة لنتحسس خطواته ونقف عند أقواله عندما وجد «المغربي» نفسه في مجلس عزاء لاحظ أن العادة في تريم تختلف عنها في المغرب. فأهل الميت هناك صابرون محتسبون أما في المغرب فإن الهلع يؤدي بالأهل إلى أن يفقدوا أبصارهم. فعلا لقد تحدثت كتب النوازل الفقهية في المغرب عن هذه الظاهرة.

ورد في كتاب «المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل افريقية والأندلس والمغرب» تأليف أبي العباس أحمد بن يحيى الونشريسي المتوفى بفاس سنة 914=1509 وهو معاصر لتاريخ الرحلة أقول ورد الحديث عن اجتماع النساء للبكاء على الميت بالصراخ ولطم الخدود[19]. ولقد فوجئ المغربي مرة أخرى وهو يحضر تنصيب فقيه يؤم المؤمنين في صلاتهم بأحد المساجد الكبرى بتريم، فوجئ عندما سمع أن الأئمة هناك لا يتقاضون أجورا وأنه يكفيهم أن

تجمع عليهم كلمة المسلمين. ولم يفته أن يذكر أن الأمر في بلده المغرب على غير ما رآه في حضرموت.

والواقع أن العمل أيضا جرى في المغرب على أن يتقاضى الأئمة أجرة على ما يقومون به، وقد حفلت كتب الفقه والنوازل على الخصوص بالقضايا التي تتصل بأجرة الإمامة والإمام. وقد تحدث عن هذا كذلك الإمام الونشريسي سالف الذكر في أكثر من مكان من كتابه «المعيار»[20].

وقد قرأنا أن مصنف الرحلة المغربي يبدي رغبته في الحصول على الإجازة وهنا تذكرت إفادة جليلة عن رحالة مغربي آخر هو أبو سالم العياشي الذي لقي الشريف محمد با علوي الحضرمي بمكة عام 1064=1654 وطلب منه الإجازة، فأجازه الشيخ با علوي بما عنده عن شيخه عبد الله بن علي عن شيخ بن عبد الله، عن والده عبد الله بن شيخ عن عمه أبي بكر بن عبد الله العيدروس، عن والده وعن عمه عمر المحضار ابني عبد الرحمن الشقاف... الخ.

أضف إلى كل هذا أن التاريخ الذي تمت فيه الرحلة إلى تريم (865=1460) كان ظرفا مرشحا بالنسبة للمغاربة – للقيام بهذه الرحلة، فقد غلب التصوف في تلك الفترة من التاريخ بعد أن سقطت سبتة في يد البرتغال عام 818=1415، وبعد أن صدر قرار الباب نيكولاس الخامس بتاريخ 8 محرم 858=8 يناير 1454 الذي يخول فيه الاستيلاء على بقية السواحل المغربية[21].

وقد داعبني الشعور بأن هناك تعمدا في إغفال الرحلة لاسمه ونسبه وبلدته بل وفي إغفال التدقيق للأعلام الشخصية الواردة في الرحلة مما عبر عنه الشاطري «بالغموض والإجمال» : محمد بن أحمد – الشيخ با فضل أحمد بن أبي بكر

تواصيل من الأشراف العلويين بالمشرق

عما توصلوا به من العاهل المغربي في محرم الحرام 1195

– عد الرحمن با غشير – أحمد – عبد الله – الشريفة مريم – الشريفة نور بنت محمد – الشيخ با عبيد.

وثمت عنصر آخر لم يمكن إغفاله، ذلك هو تعلق المغاربة بالمشرق وخاصة بني عمهم. من العلويين. وهكذا بدا أن منشئ الرحلة من المعبرين عن ذلك التعلق بالأشراف العلويين الحُسينيين (بضم الحاء) الذين نزلوا حضرموت في نفس التاريخ تقريبا الذي نزل فيه أبناء عمهم العلويين الحسنيون (بفتح الحاء) بالمغرب[22].

هناك نقط كانت تغازلني للبقاء إلى جانب الأطروحة التي تنسب الرحلة إلى عالم مغربي بالرغم مما كان يطفو أحيانا على الأسلوب الإنشائي من كلمات عليها مسحة الحداثة مما سأكل متابعته للقارئ النبيه الذي يعيش مع أسلوب الأمس البعيد، ويمارس اليوم تراكيب تستمد من روافد أخرى غير اللغة العربية : أجدني في أنس عظيم. وددت أن يشرح لي - يا ترى هل - لعلك تعبان. حفلة التنصيب الحقيبة - الزورق، مال، المركب.

وأرجو أن أقول أيضا أنه لم يشوش على التاريخ المتأخر للمخطوطات التي تتحدث عن الرحلة، لأني افترضت أنها قد تكون نقلت من مخطوطة من عشرات آلاف التي تعج بها هناك رفوف المكتبات العامة والخاصة.

لكن كلمة واحدة في الرحلة هي التي أنهت صلاحية (تأشيرتي) لمواصلة رحلتي، كانت كلمة لا تتجاوز أربعة أحرف، هي التي كانت وراء تحولي، وليس ما نقله بعضهم بصيغة (قيل) و(يقال) من الأفعال المبنية للمجهول التي لا تتناسب ومنهاج البحث العلمي.

وحتى لا أطيل على القارئ حول هذه الكلمة ذات الأحرف الأربعة أذكر أنها لفظ (ريال). فقد ذكره منشئ الرحلة مرة باسمه وعدده بل ونعته بالأشرفي. ثم ذكره مرة ثانية عند حديثه عن السكة المضروبة في حضرموت.

إن اسم (الريال) لم ينسج إطلاقا في وجداني مع نعت الأشرفي. ولكأنما قرأت (الدولار الأشرفي). إسم (الريال) إنما ظهر حديثا، وأن المعروف لدى سائر الذين يتتبعون تاريخ العملة سواء عند المغاربة أو المشارقة هو أن كلمة

(الريال) لم تكن قد وجدت بعد في ذلك العصر. فكيف ساغ استعمالها قبل تاريخ ميلادها بأكثر من قرنين.

وكلمة (الريال) أولا من أصل إسباني (Réal) وهو اسم أصبح يطلق في العالم الإسلامي، في القرن الحادي عشر والثاني عشر الهجري = السابع عشر والثامن عشر الميلادي على القطع الكبيرة من العملة الفضية الأوربية التي كانت رائجة دوليا في ذلك التاريخ.

وقد أطلق (الريال) أيضا على الثالر (Thaler) الجرماني الذي توالى إصداره إلى القرن التاسع عشر، وعلى الريال الفرنسي القديم (Ecu)، وعلى السكودو (scudo) الريال الإيطالي القديم.

وفي القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر أخذ الثالر المنسوب إلى ماري ثيريز (Marie-Thérese) النمساوي مكان سائر القطع المنافسة وأصبح رائجا في منطقة البحر الأحمر، ولو أن كلمة (الريال) احتفظت باسمها وبقيمتها كذلك.

وقد ظهر اسم الريال في النظام النقدي للبلاد الإسلامية المعاصر. في نهاية القرن الماضي : الحجاز واليمن والعراق وهو الإسم الذي كان يعطى للقطع الفضية الكبيرة وقد كان شكله هو شكل ثالر (ماري ثيريز) سالف الذكر.

وفي سنة 1297=1880 ظهر ريال في السوق من قبل سلطان زنجبار. (Zanzibar) وفي بلاد فارس والبلاد المجاورة كذلك، وكان عملة يحسب لها حسابها : حيث كانت العشرون ريالا توازي جنيها إسترلينيا في بعض الأوقات.

وقد عرف في الوثائق المغربية ريال (بومدفع) وهو نقد إسباني يحمل شعار (أعمدة هرقل) التي أخذها المغاربة (1268=1852) على أنها مدفع[23]. كما ظهر ريال (بو وذن) لأنه يحمل شعار الملك الإسباني (1870م=1287هـــ) أميدي (AMEDEE) الذي كانت أذنه ظاهرة في الريال وكان هناك ريال يحمل العاهلة الإسبانية إيزابيل ويسميه المغاربة ريال المرأة.

وفي النظام النقدي المغربي المسمى بالحسني (نسبة إلى الملك الحسن الأول) = (أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين) كان الريال يعادل ما يسمى (دورو) عند الإسبان، ويعني القطعة الفضية التي ضربت في أوربا لحساب المغرب، وكانت توازي خمس فرنكات أو بسيطات.

أوردت كل هذه المعلومات لأبرز أكثر أن كلمة (الريال) لم يكن لها وجود هناك في القرن العاشر الهجري، ومن ثمت فإن استعمالها في مصنفات سابقة لهذا التاريخ يدعو للتساؤل.

وبعد هذا الحديث عن كلمة (الريال) لنعد إلى النعت بالأشرفي[24] إن الكلمة طبعا نسبة إلى الأشرف، فمن هو هذا الأشرف الذي قصده محرر الرحلة ؟ لاشك أن هذا المحرر كان يفكر في الأشرف إسماعيل ابن العباس الذي ولي سنة 778=1377 واستمر إلى عام 803=1401.

وقد كان من أهم ملوك الدولة الرسولية التي حكمت اليمن[25].

وأعتقد أن اختيار الأشرف هذا لتنعت به الريالات، اختيار مرتجل أيضا وأن نظرة عابرة على مصادر التاريخ اليمني، وعلى المجامع التي تهتم بالنقود

والمعاملات والسكة، لم تردد جملة واحدة فيها – حسب علمي – عبارة «الريال الأشرفي». وإنما تردد الدنانير والأواقي واللكوك[26]، ومعنى كل هذا أن هذا النعت أيضا يدعو للتساؤل.

وإذ وقفنا أمام هذه التساؤلات التي تفرض علينا اتخاذ الموقف الذي تقتضيه الأمانة العلمية، فإننا نشعر أن من واجبنا – من جهة أخرى – أن نعترف بالمجهود الذي بذله منشئ الرحلة في سبيل أن يقدمها إلينا على ما هي عليه.

فعلا كان مجهودا رائعا يستحق الوقوف عنده لأنه يعبر عن فكر خصب كما يعبر عن ثقة في النفس.

لقد كان على ذلك المنشئ أن يقرأ جيدا الفصل الخاص ببلاد اليمن من رحلة ابن بطوطة التي كانت قد ظهرت في مصر عام 1388=1871 بعد أن صدرت بباريز مصحوبة بترجمتها للفرنسية عام 1858م[27].

لماذا ابن بطوطة بالذات ؟ لأن هذا الرحالة المغربي كتب الكثير عن المنطقة عندما زار قبر النبي هود في مدينة الأحقاف بحضرموت وتحدث مثلا عن «الذرة» مرتين كمادة غدائية هناك. ومن هنا جاءت الفكرة لمنشئ الرحلة بأن يفكر في تقديم الذرة كصحن من الصحون المعروفة في حضرموت.

ونحن نتحدث عن الطعام، لابد أن نلتفت إلى كلمة (كعك) الواردة في الرحلة المغربية والتي كان لها وجود أيضا في رحلة ابن بطوطة، على نحو ما كان لكلمة (الدويرة) وجود كذلك.

ولم يكن هذا هو الاقتباس الأول والأخير من ابن بطوطة، فإن هناك اقتباسا آخر يتصل بتعلق المغاربة بالمنطقة. وتجذر تلك الصلات، فقد وجد ابن بطوطة أن هناك – منذ القدم – نقاط لقاء عديدة بين أهل المغرب وتلك الجهات[28].

وبالإضافة إلى كل هذا فإن الحديث عن سلوك الحضارمة واستقامتهم وزهدهم واكتفاءهم باليسير كل هذه لقطات لم يهملها ابن بطوطة.

ولكن هل لم يلتفت منشئ الرحلة لغير ابن بطوطة ؟ أعتقد أنه استوحى أيضا من رحلة يوسف بن عابد الإدريسي الفاسي. فقد تحدث ابن عابد عن السبب الذي دعاه إلى المجيء إلى حضرموت وأن والده رحمه الله كان وراء ذلك التوجيه. وكما تأثر «المغربي» الذي زار تريم، فقد رأينا ابن عابد هو بدوره يتأثر من تلك المجالس العلمية وإذا كان ابن عابد أشار إلى وجود بعض الأتراك في المجالس العلمية فإن منشئ الرحلة – وهو فطن جدا – كان يعرف أن الأتراك لم يحن وقتهم للوصول إلى اليمن في الوقت الذي رتب فيه رحلته.

على أن هناك ظروف عيد الاضحى وملابساته في هذه الرحلة أو تلك مما لا يخفى على القارئ الذي يقارن بين الرحلتين.

وماذا عن اختياره لكتب أبي حامد الغزالي كمادة للدرس آنذاك : أعتقد أن كاتب الرحلة كان يتوفر جيدا على ما كتبه الإمام الشلي في كتابه «المشرع الروي» الذي عرفنا بأن تآليف الإمام الغزالي كانت في صدر مراجع الإمام العيدروس علاوة على ما سجلته أيضا رحلة يوسف بن عابد. وليس من الصدفة أن يختار منشئ الرحلة إسم الجامع العتيق في تريم : مسجد بن أحمد، وليس با علوي، حتى يضفي صبغة القدم على مروياته.

وقد نجح منشئ الرحلة في رسم صورة للمناقشة كانت بين حضرموت والجهات الأخرى في اليمن وخاصة أواسط القرن التاسع، عندما كانت تسجل بعض الاحتكاكات والمواجهات على ما تؤكده نفس المصادر اليمنية.

والحديث عن «القهوة» الذي ورد مرارا كان يقصد إلى إبراز أن المنطقة كانت على ذلك العهد من هواة القهوة، ويكفي أن نعرف أن الإمام العيدروس كان من هواة هذا المشروب[29]. وبما أن «وصول» المغربي إلى تريم كان يصادف وفاة العيدروس فلابد أن يجد المدينة وهي ما تزال تحتفظ بما كان في أيام العيدروس.

ومن جهة أخرى فإن (القهوة) التي لم تكن معروفة في المغرب آنئذ، لابد أن تلفت نظر ذلك «المغربي» إليها وإلى شاربها ولابد في التالي من تكرار ذكرها. لأنها بالنسبة إليه جديدة.

وفي هذا الصدد أذكر بأنني لي مثل اليقين من أن صاحب التأليف أطلع أيضا على رحلة أبي سالم العياشي الذي عبّر عن استغرابه من تناول أهل مصر للقهوة مع أنها «ليست طعاما ولا دواء ولا مما يشتهى» على حد تعبير العياشي في رحلته[30].

وإن حديث «منشئ الرحلة» عن عادة المغاربة في نواح نسائهم على الميت. وعادتهم في أدائهم الأجر، للائمة الذين يؤمون بالناس أقول : إن ذلك الحديث استقاه، بدون شك، عن طريق قراءة كتب النوازل التي أشرنا إليها، والتي كانت منتشرة في المشرق أيضا، علاوة على ما نعرفه عن الهجرة المبكرة لبعض المغاربة من أمثال الهاشمي التونسي إلى تلك المناطق، ممن لهم صلة بباقي المهاجرة من الجهات الأخرى وخاصة منهم الحضارمة[31].

ومن المجهود المبذول من طرف منشئ الرحلة حديثه عن التاريخ الذي صادفه بتريم يوم 14 محرم 865 وكان يوافق خريف ذلك العام (30 أكتوبر 1460)، لقد كان ذكيا في اختيار ذلك التوقيت أيضا، وقدر أن موسم الحج ينتهي حوالي منتصف شهر ذي الجحة، وهو الوقت الذي أزمع فيه على الرحيل نحو حضرموت. بحيث لم يكن هناك وقت ضائع.

وقد أثار انتباهي في الرحلة ذلك (السيناريو) الذي اخترعه منشئ الرحلة ليحكي لنا قصة الشيخ أحمد بن أبي بكر الذي تناول لحم العيد فشوش على بطنه ولازمه المرض إلى أن التحق بربه.

لقد كانت القصة على العموم محبوكة بشكل مقبول، وإن منشئها ليستحق التنويه عليها وخاصة في إتقانه التعبير عن تقدير المغاربة لتلك الخصال الحميدة التي يتوفر عليها أهل اليمن كما، وإتقانه التعبير عن شعور أهل حضرموت إزاء ذلك المغربي الذي زار بلادهم على نحو ما كان ابن بطوطة الطنجي وهو يشيد بعطف اليمنيين على الغريب. وعلى نحو ما سيحكيه ابن عابد الفاسي وهو يثني على أريحية الحضارمة.

وبعد فلقد كانت «الرحلة» إضافة جميلة وفريدة لأدب الرحلات في المشرق والمغرب ولأدب (المقامات) الذي دشنه الهمداني. وهي إن دلت على شيء فإنما تدل على ما كان يهيمن على فكر منشئها من اقتناع بما ربط بين اليمن والمغرب من أواصر تجعل منهما بلدين يثق كل منهما بالآخر وتجعلهما معا يتبادلان فيما بينهما التقدير والود بالرغم مما يفصل بينهما من مسافات شاسعة. ومن يدري ؟ فقد يكون منشئها قصد إلى اقحام كلمة (الريال الأشرفي) ليختبر القراء فيما يختفى.

الهوامش

1) العباس ابن إبراهيم : «الأعلام»، ج 5، ص 255، تحقيق : عبد الوهاب ابن منصور، المطبعة الملكية 1976.

2) علي سالم سعيد بكير : رجل وكتاب : رحلة في سبيل العلم من المغرب إلى حضرموت. مجلة الحكمة – لسان حال إتحاد الأدباء والكتاب اليمنيين، العدد 123، السنة الخامسة عشر، يوليه 1985، صفحة 14، 20، صنعاء، عدن.

3) تقع مريمة على مقربة من مدينة سيؤن، وقد أنشئت على مقربة من ضريحه مدرسة للمعلمين، حيث ترحمت عليه صباح عودتي من حضرموت، الأحد 1992/9/13.

4) رددت الزميلة فاطمة خليل في أطروحتها : «الرحلة في الأدب المغربي» لنيل دكتوراه الدولة بجامعة محمد الخامس 1408/1407=1988/1987 رددت بعض ما كان صدر عن تلك الرحلة في بعض المجالات. وقد قام بتحقيقها أخيرا د. أمين توفيق الطيبي بعد أن رأى، ولا أدري كيف وافقته زوجته على ذلك ؟ رأى إسقاط مقدمة من 27 صفحة يتناول فيها المؤلف سيرة الإمام إدريس الأكبر وخروجه إلى المغرب أيام هارون الرشيد وقيام الأدارسة في المغرب وانتسابه إليهم. كما يتناول فيها المؤلف الحديث عن القبائل في بلاد أنقاد كأولاد طلحة بن يعقوب والأحلاف، كانت هذه المعلومات في نظرنا لا تقل إن لم تَفُق أهمية عن رحلة ابن عابد الذي كان يقصد – دون شك – إلى إثراء معلوماتنا عن الدولة الإدريسية التي أسدت إلى المغرب معروفا لا يجهله الأستاذ الطيبي والسيدة زوجته، هذا إلى إسقاط أقارب ابن عابد. وقد نشر هذا التحقيق والتقديم والتعليق من لدن الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، الدار البيضاء رقم الإيداع 815-1988.

5) نشر هذا البحث من قبل مركز الدراسات والبحوث اليمني بصنعاء بمجلته عام 1400=1980. كما نشر بمجلة (البحث العلمي) ذو الحجة 1401=نونبر 1981.

6) اغتنم هذه الفرصة لأجدد شكري لكل الذين ساعدوني لتحقيق هذه الأمنية بعد انتهاء أعمال الندوة الدولية لحماية المخطوطات اليمنية، التي انعقدت بدار المخطوطات، صنعاء القديمة، جوار ا لجامع الكبير فيما بين 9/7 شتنبر 1992. وأخص بالذكر سعادة الأستاذ با فقيه، رئيس الهيأة العامة للآثار والمتاحف والمخطوطات ولنائبه الدكتور يوسف فضل... والسيد الوكيل وكذا لرفيقي في الرحلة الأستاذ عبد المالك المقحفي.

ولابد لي أن أذكر بتقدير كبير عناية الزميل الأستاذ أحمد الإدريسي سفير صاحب الجلالة، والسيدة الفضلي حرمه.

7) عبد الله محمد الحبشي : مصادر الفكر العربي الإسلامي في اليمن، مركز الدراسات اليمنية، صنعاء (بدون تاريخ)، ص 365-366.

8) عبد الله بن أبي بكر بن عبد الرحمن السقاق الشهير بالعيدروس، يكنى أبا محمد : ترجم له الشلي با علوي في الجزء الأول من كتابه «المشرع الروى في مناقب السادة الكرام آل أبي علوي»، ولد في العشر الأول من ذي الحجة سنة إحدى عشر وثمانمائة، وقد سماه أبوه عبد الله ولقبه العيدروس بمعنى الأسد، قال بحرق، الأصل العيتروس فلعل التاء أبدلت دالا لاتحاد المخرج. نشأ بمدينة تريم ومات والده فقام بتربيته عمه عمر المحضار وزوّجه بابنته. أخذ عن عمّه علوماً عديدة كما تفقه منهم الشيخ عبد الله باغشير، وسمع الحديث على خلائق لا يحصون بحضرموت واليمن والحجاز. قدم نقيبا على بني علوي وهو ابن خمس وعشرين سنة. كان ملازما لقراءة «إحياء علوم الدين» ومطالعته حتى كاد أن يحفظه ! محمد بن أبي بكر الشلي با علوي، «المشرع الروي في مناقب السادة الكرام آل أبي علوي»، طبعة أولى، عام 1319، ج 1، ص 153.

9) لم أقف على ترجمة للشيخ جمال الدين هذا فيما أتوفر عليه من مصادر يمنية، فهل القصد إلى جمال الدين محمد بن أحمد بن عبد الله بن محمد الشهير بابن علي بافضل المولود بتريم والذي تفقه وتصدر للتدريس بعدن حيث أدركه أجله عام 903=1414، ابن الزركلي ..6، ص 232.

10) علي بن محمد بن حسين الحبشي (ت 1333=1915) من وجوه العلويين في حضرموت له نظم، وقد ذكر في تاريخ الشعراء الحضرميين. هذا ويضبط الشيخ عبد الحي الكتاني الحبشي بكسر الحاء وسكون الباء. وقال : أن الحبشي لقب لأحد بيوتات بني علوي اليمنيين، وكذا وردت بالكسر في كتاب نيل الوطر. وكذا سمعت الزميل عبد الله الحبشي ينطق اسمه ويصحح ذلك لمن ينطقها بفتح الحاء والباء) وقد تردد ذكر علي الحبشي هذا عند الكتاني في كتابه «فهرس الفهارس والإثبات»، ص 130-503-694. أنظر هذا الكتاب طبعة دار الغرب الإسلامي باعتناء، د. إحسان عباس، بيروت، لبنان سنة 1402=1982.

11) يعتبر العطاس هذا من أعيان العلويين في حضرموت. جمع مكتبة لا نظير لها في بلاده، وكان مسموع الكلمة عند القبائل، وعلى يده عقد الصلح بين الدولة القعيطية والقبائل الدوعنية، وقد أملي «وصايا» و«إجازات» ورسالة «القبائل الحضرمية» وقف على كتاب : «عقود الألماس بمناقب الإمام أحمد بن حسن العطاس». راجع عبد الله الحبشي : مصادر الفكر العربي الإسلامي في اليمن ، ص 462.

12) حذام : امرأة في الجاهلية من العرب اليمانية يضرب بها المثل في حدة البصر وصدق الخبر وتلقب بزرقاء اليمامة، وفيها قيل أبصر من زرقاء اليمامة، وقال الشاعر :

إذا قالت حذام فصدقوها   فإن القول ما قالت حذام !

13) الجزء الثاني، ص 63، مكتبة الإرشاد بجدة، طبعة بيروت.

14) المصدر السابق.

15) لقد جرفتني هذه المعلومة في بداية الأمر إلى التفكير في أن القصد بأحد الأشراف إلى السيد الطاهر بن عبد الله الإدريسي الذي نجد له ذكرا في المصادر اليمنية التي تحدثت عن أيام محمد المؤيد بالله، وهي تقول بالحرف : وصل في أيامه، رضوان الله عليه، السيد الجليل العالم النبيل الطاهر بن عبد الله الإدريسي من بلاد المغرب الأقصى. فاستدعى مولانا الحسن عليه السلام وصوله إلى مقامه وعرف ما عنده من فنون العلم وأنه من أهل بيت ملك. فقربه كثيرا وأقام عنده أياما. وأرسله مع بعض خواصه إلى الإمام عليه السلام. وقد أعطاه الإمام عطاء جزيلا وكتب معه دعوة إلى المغرب الأقصى ت.د.م.، جزء 8، ص 80.

16) محمد بن هاشم بن عبد الرحمن. بن طاهر العلوي، ولد بحضرموت وتلقى علومه على جماعة من شيوخ تريم. وقد رحل إلى جاوة عام 1325=1907 وساهم في تحرير صحفها، وتزعم البعثة المرسلة إلى مصر سنة 1344=1925 ثم عاد إلى مسقط رأسه وأحيى بعض الندوات والجمعيات، وقد أدركه أجله سنة 1380=1961.

عبد الله الحبشي : مصادر الفكر العربي الإسلامي في اليمن، صفحة 469.

17) ترجم الشيخ خير الدين الزركلي لابن شهاب هذا في «الأعلام»، ج 2، ص 214. قال عنه : إنه جاهر بأراء كان ينشرها في الصحف المصرية كالمؤيد والمنار والصحف الحضرمية كمجلة الإمام، وجريدة الإصلاح الصادرة في سنغفورة. ويقول عنه : إنه كان عنيفا في جدله كثير النقد للشيوخ فكثر خصومه من أصل تريم وغيرها. ويضيف الزركلي إلى هذه المعلومات أن كتابه «الانصاف بين الصلة والاتحاف» نسبة إلى أحمد فهيم صدقي الدسوقي الأزهري، ويختم ترجمته بأن له أيضا كتاب «الرقية الشافية في الرد على النصائح الكافية» وأن له شعرا في بعضه جودة.. انظر «تاريخ الشعراء الحضرميين» لعبد الله بن محمد بن عمر السقاف، جزء 5، صفحة 32/23.

علي سالم سعيد بكير : رجل وكتاب، رحلة في سبيل العلم إلى حضرموت، مجلة الحكمة، عدد 123، يوليه 1985.

18) هذا عالم من سوس انتقل إلى مكة فكان من أعلام المدرسين بها وليس هو الشيخ محمد بن محمد بن سليمان الجزولي مؤلف «دلائل الخيرات» المتوفى عام 869. ابن القاضي : «لقط الفرائد»، تحقيق محمد حجي – مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، الرباط 1396=1976.

العباس بن ابراهيم، «الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام»، ج 5، ص 40، المطبعة الملكية، الرباط 1976.

19) «المعيار»، الجزء 6، ص 419، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية 1401=1991م.

20) انظر، ج 1 من «المعيار»، ص 221، ج 7، ص 138-139-473-478.

21) التازي : «التاريخ الدبلوماسي للمغرب»، ج 7، ص 233، رقم الإيداع القانوني 1986/25 - مطابع فضالة المحمدية، المغرب.

22) ترجم أبو سالم العياشي في رحلته (2، 89) لشيخه السيد با علي نقلا عن (بهجة المفاخر في معرفة النسب العالي الفاخر) فقال : محمد بن علوي بن محمد بن أبي بكر بن أحمد بن أبي بكر بن عبد الرحمن بن محمد بن علي بن محمد بن علي بن محمد بن علي بن علي ابن محمد بن علوي بن عبد الله بن أحمد بن عيسى بن محمد بن علي بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب والزهراء البتول بنت المصطفى ﷺ - ابن عابد : ملتقط الرحلة.

وقد تولت المصادر المغربية الأخرى التأريخ لنسب العلويين الحسنيين. التازي : «التاريح الدبلوماسي للمغرب»، ج 9 - ص 10.

23) من رسالة السلطان مولاي عبد الرحمن بتاريخ 14 ربيع الثاني 1268=6 يبراير 1852 : «وها نحن جعلنا. للريال ذي المدفع عشرين أوقية وللذي لا مدفع فيه تسع عشرة أوقية وللبسيطة التي بالمدفع خمس أواق وللتي لا مدفع لها أربع أواق.

الناصري : «الاستقصا»، طبعة البياء 1956، ج 9، ص 64.

التازي : (العملة ودور السكة بالمغرب)، مجلة أكاديمية المملكة المغربية، عدد 4 نونبر 1987.

24) وردت كلمة الأشرفي عند الربان المعروف شهاب الدين بن ماجد في قصيدته السفالية :

وكل ضرب الأشرفي منه   فلا تسل من بعد ذاك عنه

التازي : (ابن ماجد والبرتغال) : مجلة البحث العلمي، عدد 36، 1986.

25) علي الخزرجي : «العقود اللؤلؤية في تاريخ الدولة الرسولية»، تصحيح محمد بن علي الأكوع الحوالي : مركز الدراسات والبحوث اليمني صنعاء، طبعة ثانية 1983.

26) اللكوك : جمع لك وقد تولى الرحالة المغربي ابن بطوطة تفسيرها عندما كان بمدينة سيوستان. فقال : إنها مائة ألف دينار، وبهذا يرتفع إشكال أستاذنا محمد الأكوع في تحقيقه لــ «قرة العيون» لابن الديع، القسم الثاني، ص 116، تعليق 4، مطبعة السعادة، صنعاء.

27) وقفت في مكتبة الأحقاف على طبعة لابن بطوطة لم أقف عليها في جهة من الجهات ويتعلق الأمر بطبعة ثانية لرحلة بن بطوطة تمت عام 1322=1904 على نفقة الشريف مولاي أحمد بن عبد الكريم القادري الحسني المغربي الفاسي (مطبعة التقــدم، شارع محمد علي بمصر)، وكانت الطبعة الأولى بمطبعة وادي النيل 1388=1871. وقد طبع الشريف القادري هذا - على ذمته - كتبا أخرى بالمطبعة الحجرية بفاس : «مختصر الشيخ خليل في الفقه المالكي» وطبع عام 1322، «كشف الأسرار عن علم الغبار»، للإمام القاصدي، طبع 318.

28) التازي : (الصلات التاريخية بين المغرب وعُمان)، سلطنة عمان، وزارة التراث القومي والثقافة، غشت 1981.

29) التازي : (ابن ماجد والبرتغال). مجلة البحث العلمي «العدد 36، صفحة 60، سنة 1406=1986، التعليق 63.

30) رحلة العياشي 2.

31) في حديث أدلى به د. محمد الهاشمي التونسي لجريدة (المقطم) 14/13 شتنبر 1929 بمناسبة عودته من جاوة لبلاده تونس، ذكر أن عدد الحضارمة الموجودين هناك يربو على ثلاثين ألف نسمة، وقد وصفهم بالذكاء والنشاط والصبر ولو أنه واخذ عليهم القطيعة فيما بينهم الخ... والحديث يدل على أن هذا المغربي كان على صلة قوية بمهاجرة حضرموت.

التازي : «التاريخ الدبلوماسي للمغرب»، ج 7، ص 311.

أهمّية التعليم
«ما قبل المدرسي» القُصوى
في تكوين الناشئة فكرياً واجتماعياً

محمد شفيق

لو طلبنا إلى رسّام هازل له إلمام بأسس التربية الحديثة أن يرسم لنا أستاذاً أو معلماً من «التقليديين» وهو «يلقّن» تلاميذه «العِلْمَ» لرسم لنا برميلا كبيراً أمام مجموعة من البراميل الصغيرة الحجم يربط بينه وبين كل أحد منها أنبوب لإفراغ «العلم» من حيث هو مخزون غير معرّض للنفاذ إلى وعاء صغير يضيق ذرعاً عن تلقّيه دفعة واحدة رغم تشوّفه واشتياقه إليه، لأن العلم من منظورنا التقليدي الموروث عن المدرسة الفرنسية (أو الإسبانية) منذ الثلاثينات والأربعينات والخمسينات مجموعة معلومات تقدّر بالكمّ قبل الكيف وتودع ثنايا الدماغ ، وهو من منظورنا «التقليدي الأصيل» كمية هائلة من «اللفظ المفيد» تُخزن في «الصدور». والواقع أن المربّين في أوطاننا، في غالبيتهم لم يُتح لهم أن يحتكّوا بالمفاهيم التربوية العصرية الناتجة من البحوث البيولوجية

والسوسيولوجية والسيكولوجية التي انطلقت في أواخر القرن الماضي وازدهرت ابتداء من العشرينات من هذا القرن، وأصبحت تؤدي أكلها في أواخر الخمسينات رغم توقفها طوال مدة الحرب العالمية الثانية. ومن أهم تلك المفاهيم أنه من المسلم به الآن أن معرفة المربّي لمن يربّيه لا تقل وزناً في ترشيد عمله من معرفته للمادة التي يريد تلقينها إياه. ولقد عبّر أحد المفكرين الأنجليز عن هذه الحقيقة، في شيء من الفكاهة، إذ قال : «إن كنت تريد أن تعلِّم «جون John» اللغة اللاتينية فإنك في غير حاجة إلى معرفة اللغة اللاتينية، ولكنك في حاجة إلى معرفة «جون» نفسه. و«جون» ما هو إلا كائن حي في طور من أطوار حياته. ولنفرض أنه في سن السابعة من عمره وأنه في الواقع يسمى «عليّاً»، لأنه مغربيّ ليس أنجليزياً. وها قد دخل علي المدرسة لأول مرة كما تسمح له بذلك القوانين والترتيبات الإدارية. وها هو بسوابقه البيولوجية والاجتماعية والسيكولوجية (الفكرية منها والوجدانية والخلقية) ماثل بين يدي معلمه رفقة عشرات من الأطفال أمثاله. فماذا يعرف عنه المعلم وعن رفاقه، أي عن كل أحد منهم جميعاً، وعن سوابقه «الموروثة والمكتسبة»، وهي سوابق ناتجة من ظروف ومصادفات متعدّدة عملت عملها لمدة سبع سنوات في «مادة» طرية سريعة التأثر ؟

في العرض العلمي الممتاز الذي قام به الدكتور عبد اللطيف بربيش أمام لجنة التربية، باللغة الفرنسية، ثم أمام الجمع العام لأعضاء الأكاديمية، باللغة العربية، منذ ثلاث سنوات، وخلال ما صحب ذلك العرض من بيانات مصوّرة وغير مصوّرة ، أُشْعِرْنا بما قد يتعرض له الدماغ البشري من آفات في المراحل الأولى من نموّه البيولوجي، أي ابتداء من الأسبوع الثالث من حمل الأم وانتهاء – على وجه التقريب – بالسنة الرابعة من عمر الصبيّ، فأدركنا حق الإدراك ما

يترتب على تلك الآفات من العواقب الوخيمة في تكييف الدّماغ وإعداده للقيام بوظائفه الطبيعية، إن بالإيجاب وإن بالسلب، وخيّل إلينا أننا قاربنا شيئاً ما فهم الطريقة التي توزّع بها حظوظ الذكاء على الأفراد عند نشأتهم الأولى، وتبيّن لنا ما لصحّة الأبوين، والأم خاصة، من أثر بليغ على صحة الجنين والوليد، وما للتغذية وللعناية المادية والمعنوية من أهمية في تنمية بدن الصبيّ وتكييف حساسياته الفكرية والوجدانية والخلقية بين ولادته ودخوله سن الرابعة أو الخامسة. وارتسم في أذهاننا أن تطور الطفل ونموه في المراحل اللاحقة مرهونان بنجاح مربّيه في تنشئته في المرحلة التي نحن بصدد الحديث عنها، أي في الحقبة الممتدة من يوم الولادة حتى آخر السنة الثالثة أو الرابعة، مع الافتراض بأن ظروف حمل الأم كانت جيدة وأن الأبوين كليهما لم يورثا ولدهما عاهة بيولوجية خفية. وليس من باب المضاربة الفكرية أن يستنتج مما سبق أن كل مرحلة في النمو أهم من لاحقتها، وأن حظوظ الناشئ من القدرة على «التفتّح» و«الكسب»المادي والمعنوي، في مرحلة ما قد أُعدّت لها أسبابها (أو لم تعدّ) أثناء المراحل السابقة وفق الترتيب الذي أشرنا إليه آنفاً فيما يرجع للأوليات، ولا تتدارك فيها السلبيات، بل بعض السلبيات، إلا على طريق العلاج الطبي النفساني، شريطة أن يتم غير متأخر وشريطة أن يكون الجهاز البيولوجي سالماً. ولهذا قال الشاعر الأنجليزي المشهور «ووردسوورث Wordsworth»، انطلاقاً من تجربته الشخصية بعدئذ عانى مرارة اليُتم «إن الطفل هو أبو الرَّجل !»، بمعنى أن شخصية البالغ الكهل ما هي إلا حصيلة حصلت من ظروف الصبا فالطفولةِ الأولى فالطفولةِ الثانية فالمراهقة. وقد أصبح من الضروري أن يُسعى إلى تحسين تلك الظروف بترشيد العمل التربوي في ضوء ما انتهت إليه البحوث العلمية من استنتاجات. وبتعبير آخر نقول إنه قد حان لنا الوقت، نحن المغاربة والمسلمين، للتخلّي عن الرأي

التقليدي الاتكالي القاضي بأن الذكاء والحصافة يوزعان على الناس بطريقة لا يمكن أن تعرف، شأنهما شأن الأرزاق المادية من صحة بدن ومال. وحان لنا بالخصوص أن نهتم أكثر ما يمكن الاهتمام بالمرحلة الأولى من مراحل نشأة أجيالنا الصاعدة، أي بالحقبة الزمنية التي قبل «التمدرس»، أي ما بين ولادة أطفالنا وسنهم السابعة. ولن نتمكن من ذلك إلا بعد اقتناعنا بأن العمل التربوي لا يُؤتي أكله إلا على المدى البعيد، وعند قناعة جيلنا بما قسم له من نبوغ متواضع بين الأمم، مع الأمل الوطيد بأن خَلَفَنَا سيتلافى كل النقص أو جله. فعلينا أن ندرك أن التشبه في غير روية وفي غير أناة لا يُحقّق القدرة على التضاد والتناظر، وإنما يوفّرها، أي القدرة، بُعد النظر في تدقيقه. فلَإن كنا موزّعين بين الاستياء وبين الانبهار أمام قوة غيرنا (أوجبروته) فلا ينبغي أن نتخلّى عن الموضوعيّة التامة في تحليل الأسباب والمسبّبات المتّصلة بالإنسان بصفته نقطة الانطلاق في كل شيء. فلا داعي إلى التذمر والامتعاض من تأخرنا بالقياس إلى اليابان أو ألمانيا أو الولايات المتحدة الأمريكية، مثلا، ما دُمنا نعلم (وهل نعلم ؟) أن العمل التربوي الجاد المكثّف المراعي لمقتضيات العلم الحديث انطلق عند تلك الأمم منذ أزيد من قرن، على أقل تقدير ؛ فكأنّها انتصحت لنصيحة المفكر الصِّيني إذ قال «... وإن كنت تريد أن تجني ثمر عملك بعد قرن فربِّ الشعب». فماذا فعلنا نحن في المائة سنة الماضية في المجال التربوي ؟ وما هو الوضع الذي كانت عليه مفاهيمنا في ذلك المجال بصفة عامة، وفيما يهم التربية الأولية، أي تنشئة الأجيال بين الولادة وسن السادسة، بصفة خاصة ؟ الجواب الصريح هو أن عملنا كان إمّا منعدماً، بما أن الأغلبية الساحقة كانت تنشأ خارج نطاق كل نظام تربوي ؛ وإمّا خاضعا لفلسفة «أقتُل وأنا أدفن !» التي يتراضى عليها الأب مع معلّم ابنه عند «تسليمه» إيّاه، أي لفلسفة التربية القسرية القاهرة

التي ينتج منها في نفس الناشئ ركام هائل من الخوف المتمكن من الجوارح كلّها الداعي إلى الحذر الدائم المبرَّر وغير المبرّر، وإلى سحق الضعيف وتملّق القوي، وسوء الظّن بالناس أجمعين، والتظاهر بما لا يطابق الواقع، وإلى الغش والنصب والاحتيال على أوسع نطاق ممكن. لقد استرعى هذا الجانب السلبي من حضارتنا انتباه ابن خلدون، فقال قادتنا في الشؤون الثقافية «اعلموا أن في فكر ابن خلدون شطحات !». وتنبّه لخطورة الجانب نفسه غيرنا (ليتورنو Le Toureau مثلا في أطروحته «فاس قبل الحماية»)، فقُلنا «ما هذا إلا رأي مستعمر !» وحاول مفكّرون من بني جلدتنا أن يُوَعُّونا بمساوئ فلسفة «اقتل وأنا أدفن» التربوية، كما فعل طه حسين في كتاب «الأيام»، وفعل أحمد حسن الزيّات في أحد مقالاته التي كتبها لمجلّة «الرسالة. فقال بعضنا «هذا ما يوحيه الاحتكاك بالغرب !». فلنحاول أن نتعرّف على ماذا كان ذلك الغرب يتجه إليه في تنشئة أبنائه قبل دخولهم المدرسة الابتدائية، وعلى النظريات العلمية التي كان يستنير بها في توجّهه ذاك.

من أهم التطورات التي طرأت على الفكر العلمي التربوي ابتداء من أواخر القرن التاسع عشر أن الباحثين صاروا يولون عناية أكبر للترابط بين «البدني» و«النفسي» أو «الروحي»، بعدئذ كانت الفلسفة الدينية المسيحية قد رسّخت في أذهان الأوربيين لمدّة قرون الاعتقاد بأن الجسم لا يستحق إلا الإهانة والاحتقار بما أنه لا يُبْعَثُ في الآخرة كما تُبعث الأرواح (حسب العقيدة المسيحية)[1]. فأخذ المؤلّفون التربويون يروّجون من جديد قولة الشاعر اللاتيني القديم «يوفيناليس Juvenalis : «العقل السليم يوجد في الجسم السليم mens sana in corpore sano»، ويوصون بإدراج الرياضة البدنية في برامج التعليم. وقد كانت ألمانيا هي السبّاقة في هذا المجال بفضل عمل «ميداو Medau». وبالتدريج،

لم يعد المنظرون للعمل التربوي يستشهدون بأقوال الأدباء والشعراء في تأييد نظرياتهم، بل أخذوا يعيرون اهتماما أكبر فأكبر لآراء علماء النفس في مرحلة أولى، ثم لعلماء الاجتماع فللبيولوجيين في مرحلة ثانية، إدراكاً منهم لحقيقة صارت الآن ثابتة، هي أن نواميس علم الاجتماع خاضعة لنواميس علم النفس ومترابطة بها أشدّ ما يكون الترابط، متفاعلة معها، وأن البنية التحتيّة لذلك كلّه هي المعطيات البيولوجية. وبعبارة أخرى لا يُمكن فهم ما يحدث في نفوس الأفراد ولا في سلوك المجتمع إلا بفهم ما يحدث في الأبدان ؛ هذا ما أدّى مثلا بأحد المتخصصين الأمريكيّين (Harold Fink) إلى التخصص على مستوى الدكتورة، وبالتوالي، في علم الاجتماع، فعلم النفس، فالطبّ. وفطن البيولوجيون من جهتهم لما لنموّ الطّفل من أهمية في حياة الإنسان. فكان منهم من انتقل من البحث في البيولوجيا أو الطب إلى البحث في علم النفس التربوي أمثال «بياجي Piaget» و«ديكرولي Decroly» و«ماريا مونتيسوري Maria Montessori». وتبعهم في ذلك حتى علماء الرياضيات : Kershensteiner في المانيا وMialaret في فرنسا. وقد أخذ بعض علماء الفيزياء يتجهون هذه الوجهة في العقدين الأخيرين (Michel Schiff) قصد فهم «الآليات» التي يعتمدها العقل البشري في التفكير عامّة وفي التفكير العلمي خاصّة. وقد قوّى هذا الاتجاه عاملان، أولهما أن ما يسمى اليوم بـــ «الذكاء الاصطناعي» أخذ يلفت نظر المهتمّين بصناعة الحاسوب (الكوبيوتر) إلى ما بين نشاط الفكر و«نشاط» الحاسوب من التوازي أو التشابه ؛ وثانيهما أن علماء الفيزياء أخذوا يتساءلون عن نوعية العلاقة التي تربط عقل الباحث بالموضوع الذي يبحث في شأنه، ويتساءلون عمّا إذا كانت «ملاحظة المُلاحِظ» تؤثر في «كينونة الملاحَظ» وتغير مسارها (على مستوى تَرَصُّد الجزيئات في علم الذّرة مثلا). وعلى أي حال لقد كثر الاهتمام بوظيفة

الدّماغ، ثم ببنية الدماغ، لأن البنية هي التي «تفسر» الوظيفة، ثم بنشأة البنية في ترابطها وتفاعلها مع الوظيفة. ومن هذا كله نتج الاهتمام البالغ عند الغربيين (وعند الدول الشيوعية) بنمو ذكاء الطّفل، وتَزايَدَ إذْ كان الصراع العلمي قائما على أشدّه بين «الشرق» و«الغرب»، وكثر الجدال في الموضوع ونجم خصام عنيف بين مؤيّدي نظرية «الموروث أهم» ومؤيّدي نظرية «المكتسب أرجح»، حتى اختلط الحابل بالنابل واضطر بعض الباحثين إلى تزوير نتائج أبحاثهم، وتدخل حتى علماء الحشرات في الخصام أمثال Wilson الأمريكي الذي حاول عبثاً أن يثبت صحة نظرية أولوية الموروث بابتكاره ما سمّاه السوسيوبيولوجيا (1975). وقد ردّ عليه خلال العقد المنصرم عدد كبير من العلماء المتخصصين في الوراثيات البشرية وفي بيولوجيا الدماغ (R. C. Lewontin من الولايات المتحدة، وS. Rose من أنجلترا، A. Jacquard، وJ. P. Changeux من فرنسا، وA. Langanay من سويسرا...)، مبيّنين أن الدّماغ البشري «ينظم» بنيته بعد الولادة بمفعول الوسط الاجتماعي والثقافي، وأنه لا يُولد «مبرمجاً» كما اعتقده Wilson استناداً إلى ما استنتجه من ترصُّد سلوك الحشرات «الاجتماعية».

كما أصبح الرأي السائد اليوم ــ حسب مطالعاتي المحدودة بالضرورة، بالقياس إلى خضمّ المنشورات المتصلة بالموضوع ــ هو أن قدرة العقل البشري مرهونة بنوعية التنشئة التي يُنشَّؤها الطفل بيولوجياً وتربوياً (ثقافيا واجتماعيا) في صباه وما يلي صباه، إلى درجة كبيرة. لقد كتب البيولوجي الفرنسي Jean Rostand ما يلي : «إننا لا نوظف من قدرات الطفل كل ما يمكن توظيفه، سواء على المستوى الفكري وعلى المستوى الخلقي. إن الأطفالَ جُلُّهُم يَعِدُون بشيء، لكن، ويا للأسف، يَحُولُ المجتمعُ دونهم وإنجاز ما يَعِدُون !» وقد ألحّ J. Rostand بالخصوص على ضرورة توفير التغذية الملائمة للطفل حتى تتمكن

أعصابه من التغلف بالمادة الدهنية البروتينية المسماة la myéline وتكسب بذلك المناعة الضروريّة التي يتطلبها الاتّزان العصبي. وقد بين البيولوجي الكيماوي الأمريكي E. A. Shneour في كتابه «الدماغ والجوع» وفي مقالات كتبها لليونسكو ما للجوع من أثر سيّءٍ على نُموّ دماغ الصَّبِيّ. يقول shneour : «يكون معدّل وزن الدماغ عند الولادة 350 غرام : ثم يضاعف ثلاث مرات خلال السنة الأولى، ثم يصل 80 % من وزنه النهائي بتمام السنة الثالثة، بينما لا يصل باقي أعضاء الجسم هذه النسبة من وزنه إلاّ بعد خمس عشرة سنة أخرى تكون قد خلت. إنّ دماغ الطفل، عند ولادته، يستهلك لوحده 50 % من المواد الغذائية التي تتوفّر للجسم ومن الأوكسيجين الذي يُحصّله التنفّس...». ويضيف Shneour في المقال نفسه : «... إن التربية هي المؤثر الأساسي في كل بنية اجتماعية [إيجابا أو سلبا]، وإن عامل التغذية لمن العوامل الحاسمة في الاحتمالات التربوية».

يمكن القول إذن بأن الإنسان «يُشكَّل» من المادة كما «تُشَكَّلُ» الكائنات الحية الأخرى، وأن نوعية «شكله» (المادي والمعنوي) خاضعة لعاملين هما توفر المادة أو قلتها (للبنية البيولوجية) وطريقة صياغة تلك المادة في القالب الاجتماعي (التربوي الثقافي). فلنقل بتعبير آخر إن الإنسان (في شخص الطفل) ينمو من الدّاخل (بيولوجيا) حسب ما يوفّره له محيطه «الاقتصادي» ويُصاغ من الخارج (معنويا، أو روحيا، أي فكريا ووجدانيا وخلقيا) حسب ما يوفّره له محيطه «الاجتماعي». وهكذا تكون جودة «الخَلْقِ» وجودة «الخُلُقِ» تابعتين للعاملين اللّذين نبه Shneour إلى أهميتهما القصوى. فإما أن يرشّد عمل كل عامل من هذين العاملين، فتميل الاحتمالات إلى التنبُّؤِ بحسن النتيجة، وإمّا أن يترك ذلك العمل رهنا للمصادفات، فتميل الاحتملات إلى التنبّؤ بضعف النتيجة

أو سوئها. قد يقال إن هذا الكلام كله من باب البديهيات لم يكن في حاجة إلى إسهاب ولا إطناب، غير أن المسألة كان ينبغي أن تعالج كما عولجت، في نظري، وذلك لسببين، أولهما أن البديهيات لا تبرز للمعاينة دائما، لا سيما إذا كان موضوعها ممّا يخفيه طول الزمن (والمواضيع التربوية لا تعالج إلا من زاوية البعد الزمني في مداه الطويل). وثانيهما أن لنا في ثقافتنا الذاتية المتولدة من تراكمات اختلط فيها الغث والسمين تقاليد فكرية سلبية نحاول أن نجد لها مبررات في الدين، حتى ولو كانت تعاليم الدين تصرخ بالعكس. ومن تلك التقاليد الفكرية أن المرء منا، حتى وإن كان مثقفاً، ينفر من إدراج الإنسان في عداد المخلوقات الحيّة الأخرى، بدعوى أن له روحا ليس من جوهر الجسم. فصار عامة الناس من جراء هذا ينزلون الروح بالنسبة للبدن منزلة الساكن من المسكن لا تربط أحدهم بالآخر علاقة عضوية. ولذا يُعتبرُ الروحُ مستقّلاً تمام الاستقلال عن الجسم في ضعفه وقوته، وفي صحته ومرضه... ولذا يعتبر بالتالي أن الذكاء، الذي هو من معدن الروح، غير نابع من البدن، وأن الإرادة غير تابعة لقوة في الجسم (ظاهرة أو خفية). ومن أجل هذا نسمع من بعض مثقفينا، حتى المهتمين منهم بشؤون التربية، أقوالاً لا تمت للحقيقة العلمية بصلة، كأن يقال «الطفل المغربي من أذكى أطفال العالم !» أو يقال «الذكاء وليد الفقر !»... وما أشبه هذا من الأقوال التي تعتبر حِكَماً لا بحكم برهان قائم ولكن بحكم «نقل الحقيقة» من جيل لجيل. فكأن ثقافتنا صارت ضحية لذلك الدّاء الذي وصفه أحد شيوخ فلسفة «الزين le zen» بقوله : «إن من أفظع الأمور أن يتعوّد الإنسان عادة ما !»[2]. فبينما نحن ننقل «الحقائق» من عصر إلى عصر، لا يفتأ عن السعي لتجديد الحقائق غيرُنا ذاك الذي نتـــوق إلى مناهضتـــه والتفوّق عليه تَوَقَانَ الطفل الصغيـــر لبلـــوغ قامة الكبير : فمن عالم انثروبولوجي يبحث

عن تعريف جديد لمفهوم الروح والنفس والفكر (Gregory Bateson في مؤلّفيه «Vers une écologie de l'esprit» و«La nature de la pensée»، «طبيعة الفكر» وعالم نفساني يثبت أن الإرادة القوية لا يُمكن أن تصدر إلا عن «جهاز تحتي» متين البنية (Pierre Daco في مجموعة من مؤلفاته)، إلى علماء أطالوا البحث في كل ظاهرة تتصل بنمو شخصية الطفل (Jean Piaget وجماعته وغيرهم كثير).

لقد تفطن بعض القدماء لأثر الحياة الاجتماعية في تكيف الصبي. تخبرنا الأسطورة (وهل هي أسطورة أو رواية تاريخية ؟) بأن أحد الفراعنة تساءل عن علاقة تعلم الكلام والحياة في المجتمع، وأمر بعزل صبيّين اثنين في سن الرضاعة عن كل مؤثّر اجتماعي. ويخبرنا مؤرخ التربية الأولية، G. Barraud بأن ظئر Caligula، القيصر الطاغية المشهور، كانت تلطّخ ثديها بالدّم قبل أن تناوله رضيعها، وأن مربية Néron كانت سِكّيرة خمّيرة لا تكاد تصحو من سكرها... لكن الاهتمام العلمي بتأثير نوعية التربية التأسيسية في حياة الإنسان كلها لم يكثر إلا في أواخر القرن الماضي، في توازٍ مع انتشار طب الأطفال (la pédiâtrie) أولاً، والتحليل النفساني ثانيا. لقد كان من الطبيعي أن يُسقِط طب الأطفال تصوراته على أحوال الأصحّاء من الصغار انطلاقا من ملاحظة أحوال المرضى، كما كان من الطبيعي أن يتساءل المحلل النفساني عن ماضي (عن صبا) المريض قصد التعرف على ما هو دفين في أعماق نفسه. وقد كان من المصادفات المفيدة للبحث العلمي أن عُثر في الهند، قرب مدينة «ميدنابور Midnapore»، عند مطلع هذا القرن، على طفلتين كانتا متوحّشتين تعيشان تحت «رعاية» الذّئاب. كانت إحداهما في السن الثامنة على وجه التقريب والأخرى في السن الثانية. فلمّا احتُضنتا وعاشتا في كنف أناسيّ لم تلبث الصغرى أن تُوفِّيت – كَمَداً على ما يظهر – بينما ظلت الكبرى على قيد الحياة

لمدة تسع سنوات أخرى، فسُمِّيت «كامالا Kamala». كان يُشْعَرُ منها أنها تحن على الدوام إلى الحياة رفقة الذئاب، ميالة إلى المشي على الأربع. كانت لها قدرة فائقة على الجري والسباق، لكنها لم تكن تعرف معنى - ولا طعما - للضحك ولا للبكاء، لم تدرف عند موت رفيقتها (أو أختها ؟) إلا دمعة واحدة، كما يفعل بعض الحيوانات. كانت تعوي عواء الذّئاب، فلم تتعلّم في ظرف تسع سنوات إلا خمسين كلمة رغم ما بُذِل من جهد في تعليمها. كانت تَلِغ الماء واللبن ولغاً ولا تتناول أي طعام إلا بعد تشمّمه، وتعتمد الشامّة في ريادة الأماكن رغم ما كان في سمعها وبصرها من حدة خارقة.

معنى هذا أن ما يُسمى بالوعي والفكر والضمير والخلق... وغير ذلك من الأسماء المرتبطة بما يسمى «الروح» أو «النفس» إنما يُكْسِبُهُ الإنْسَانَ نشأَتُه الأولى بين ظهراني مجتمع بشري ما، بما يحتمل في نوعية الحياة الاجتماعية من تفاوت في التقدم والتأخر والفقر والغنى والجهل والعلم. ومعنى ذلك أيضا أن التأثر بعوامل النشأة الأولى جد عميق. (حتى الشجرة لا تُشكل هيئتها بنجاح إلا وقت صغرها وطراوتها). وقد تنبّه لثبوت هذه الحقيقة «البسيطة» عامة الناس فأودعوها أمثالا سائرة من نوع... «التعلّم في الصغر كالنقش على الحجر» و«القرد "الشارف" لا يتعلم شطيح...». وقد تفطّن بعض المربّين، في وقتنا الراهن، إلى إمكان استغلال هذا المعطى السيكولوجي الاجتماعي بصورة مكثّفة في ميادين معيّنة، كما فعل المعلّم الابتدائي الياباني Shinishi Suzuki خلال العقد الماضي والذي قبله إذ بادر إلى تعويد جماعات من الأطفال في سن الرابعة والخامسة الاستماع إلى أسطوانات الموسيقى الكلاسيكية الرفيعة، وإلى ترويضهم في مرونة على مداعبة الكمنجة ؛ فهيّأ بذلك لتخريج جيل من الشباب اليابانيين أصبحوا اليوم يشغلون المصافّ الأولى في الأجواق العالمية للموسيقى

الكلاسيكية، (راجع في الموضوع كتاب J. F. Sabouret : «Invitation à la culture japonaise»، نشر La Découverte).

من الأعمال العلمية التي كيّفت الفكر التربوي الخاص بالطفولة في مرحلتيها الأوليين (الولادة حتى الثالثة، فالرابعة حتى السابعة)، أي الأعمال المنصبّة على ما يُسمّى الآن بـــ «علم النفس التكويني، La psychologie génétique») نخصص بالذكر أبحاث Stanley Hall وJ. M. Badwin في الولايات المتحدة التي استثمرها الفيلسوف المربّي J. Dewey في بلورة طرائقه البيداغوجية ؛ وأبحاث J. Sergi التي وظّفت Maria Montessori كثيرا من مستنتجاتها في عملها التربوي العلاجي والتكويني معاً ؛ وتصوّرات O. Decroly التي وجهت «التربية الحديثة» في بلجيكا توجيها خاصا بابتكار طريقة «مراكز الاهتمام» ؛ ونظريات Meumann وLavy وغيرهم من الذين تولّدت من آرائهم فكرة «التربية بالعمل» التي استغلها الرياضي (أستاذ الرياضيات) المربّي الألماني Kerschensteiner في إحداث «المدرسة النشيطة، Arbeitschule» التي نقل اسمها إلى الفرنسية (l'école active). ومن الأعمال التي قُيِّض لها أن تكون طويلة النفس تلك التي دشّنها السيكولوجي السويسري Piaget في أوائل العشرينات وواصلها حتى وفاته سنة 1980، ولا يزال تلامذته يواصلونها. وهي أعمال لها مزاياها الكامنة في استمراريتها وفي تعاقب أجيال الأطفال الذين شمل البحث نشأتهم من أوّلها إلى آخرها ونُظِر في سلوكهم وهم رجال بالغون راشدون. فماذا يُستفاد منها، ولو على سبيل الاستخبار والاستطلاع فقط ؟

يستفاد أن الممارسة هي التي تُنمّي و«تبني» ؛ تبني الجسم والفكر والخلق، وتُنظّم أو تنسّق نشأة الوجدان. ذاك ما أسماه Piaget بـــ «الإنشائيّة le constructivisme».

فمن خصائص الإنشائية أنها تتبرّأ من اللفظية (le verbalisme) بشدة وتعتبرها «واقعا مدرسيا قاتما ؛ le verbalisme, cette triste réalité scolaire»، وتدعو إلى تنشيط حياة الطّفل المدرسيّة وتعميم أسلوب «المدرسة النشيطة» ومقاومة طرائق التدريس المعتمدة أساسا على «قابلية la réceptivité» الطّفل. يقول بياجي : «في الأطوار الأولى من النشأة يتعلّم الطفل بالممارسة أكثر مما يتعلّم بالفكر»[3]. والمفهوم من ذلك أن توفير ظروف الممارسة والمباشرة والحركة وإعمال الحواس كلّها أهمّ بكثير من التفاسير والشروح، حتى ولو كانت مصحوبة برسوم أو عَرْضِ صُوَر، وأن نشاط الطفل ينبغي أن يكون تلقائيا إلى أقصى درجة ممكنة. ولهذا يجب إعداد الأدوات المناسبة (أدوات اللّعب والرسم) التي تدعو معالجتها إلى إعمال الطاقات الكامنة، أي الموجودة بالقوّة، في الجسم والدّماغ، حسب التصوّرات التي يَبْني عليها المربّي قواعد تنشئة الطفل الفكرية، بعيداً عن كل وثوقية (dogmatisme). وبالنسبة للنشاط البدني الصّرف لابدّ بطبيعة الحال من المجال الملائم، أي المُهيّأ طبقاً لما تقتضيه الغايات المرسومة. أما فيما تتصل بالتنشئة الاجتماعية والوجدانية، فالأمر راجع إلى ترك التعايش بين الأطفال يعمل عمله على أوسع نطاق ممكن، وإلى تشجيع الصغار على الممارسات الجماعية وعلى الرغبة في الاحتكاك بالآخر والتبادل معه، نظراً لكون الطفل، في سنوات عمره الأولى، ميّالاً إلى الانزواء، حتى في ألعابه[4]. فبالاحتكاك والتبادل «السلمي والحربي» يستعدّ الطّفل للحياة الاجتماعية في مجتمع البالغين، لأنه يتخلّص من الشعور بمركزية الذات، ويُدرك بالحدس مفهوم العدالة والمساواة والتضامن والمعاملة بالمثل، ويدرك أهمية «التحاور» الحقيقي الذي يفرض التنازل حين وجوبه فكريا أو خلقيا. وبالاحتكاك واللعب مع الزملاء يتعلم الطفل قواعد السياسة والحرب والتجارة و... البحث العلمي كما سنحاول أن نُبَيّنه أسفله.

إن Piaget وجماعة كبيرة من زملائه (Luine، وBeth، وGonseth، وKuhn، وBohm، وKedroff...) يذهبون فعلا إلى أن طريق البحث الإبستيمولوجي (أي البحث في مجال علم المعرفة) يمرّ لا محالة عبر ميدان علم النفس التكويني (La psychologie génétique). لقد أصدر Piaget وجماعته ما يقرب من أربعين مجلّداً ضمّنوها نتائج أبحاثهم في الموضوع. والابستمولوجيا، في نظر Piaget ليست هي المنطق وحده، «إشكالياتها ليست إشكاليات صورية فحسب، لكنها إشكاليات تهدف إلى تحديد الطريقة التي تُثبت أن المعرفة نفذت إلى الواقع (أو لم تنفذ)، أي إلى تحديد علاقة ذات الباحث بموضوع بحثه»[5]. إن القضايا التي عولجت في المؤلّفات السالفة الذكر متمحورة كلها حول فكرة «الانبناء، L'auto-structuration» ذلك أن الفكر «يبني» نفسه من حيث إدراكه لمفهوم الزمان والمكان والعدد والسببيّة... إلخ، حسب الظروف التي واكبت نشأته الأولى. فإن كانت مستويات القُدرة على التجريد متفاوتة بين الأفراد – وبين الشعوب – فلأسباب اجتماعية وثقافية (إذن تربوية) قبل الأسباب البيولوجية (من أعمال «الوراثيّين les généticiens» التي تؤيّد نظرية Piaget، أعمال Albert Jacquard. يقول A. J. : إذا كان بُعدُ الفوارق المترتبة على الجنس والعرق لا يُقاس بأكثر من العدد 7 في أقصى الحالات، فإن بعد الفوارق الناتجة من اختلاف الأنماط الاجتماعية والثقافية قد يصل قياسه العدد 85). إن الذكاء، حسب مدرسة بياجي ينمو على قدر ما يوظف في الخَلْقِ (في مفهومه الأوسع) والمبادرة والابتكار ؛ وإن قوة الإدراك تتزايد في تفاعل مع محاولات الخلق والإنجاز التي يقوم بها الطفل ؛ يلتقي في إقرار هذا المبدإ كل من Piaget وM. Montessori، وغيرهم. تقول ماريا مونتيسوري : «إنّ [الحركة] هي العامل الجوهري في بناء الوعي... وفي بناء الذكاء... إن الأفكار الأكثر تجرّدا، كفكرة المكان وفكرة

الزمان، تتولّد في الذهن بواسطة حركة الجسم... وبما أن أعضاء الحركة في جسم الإنسان جد معقّدة، فمن الضروري ترويضها على طريق التربية «الحسيّة الحركية، sensori-motrice» و«النفسانية الحركية psycho-motrice» فإذا لم يروّض عضو ما من تلكم الأعضاء تعطّل»، أو صار ذا فاعليّة ضعيفة.

وقد توسّعت مدرسة Piaget في دراسة العلاقة التي تربط فهم الإنسان (أو ضعف فهمه) للرياضيات أو الفيزياء، بنوعية التربية الأولية التي نشِّئ في حظيرتها. يقول Piaget نفسه : «في دور الحضانة ينبغي أن يُهيّأ لتدريس الرّياضيات، بواسطة سلسلة من الألعاب والممارسات التي يتعامل فيها الطّفل [حسّياً] مع «المجموعات المنطقية والعدديّة les ensembles logique et numériques»، ومع مقاييس الطول والمساحة... إلخ» ثم يُضيف قائلا «إن كل تلميذ سوي [أي غير معتوه] لقادر على القيام بالاستدلالات الرياضية، شريطة أن يوظف نشاطه وتوظف حركيته». ولا جدوى في الاعتماد على قابليته الفكرية المجرّدة عن الممارسات، حتى وإن قُدّمت له مادة «الدّرس» جاهرة مرتّبة أحسن ترتيب، لأن المنطق غير موروث، وإنما تكسبه الممارسات المتوالية، خُطوة خطوة. فالمطلوب إذن هو إعانة الطفل في سعيه لربط العلائق المنطقية بعضها ببعض دونما استحضار للأعداد نفسها (يُجْعَلُ مثلا في ظروف تمكّنه من اللعب بأشياء تفضي به معالجتها إلى التساؤل عن علاقة جسم متحرّك في تناظره مع جسم أخر متحرّك مستقل عنه، أو يُقلّه ؛ وإلى التساؤل عن أسباب تفاوت السرعة التي تنساب بها كريّات فوق سطوح متفاوتة الميل..).

أثارت نظرية Piaget جدالا بينه وبين اللّساني المعروف Chomsky، من جهة، وبينه وبين عالم الرياضيات المشهور René Thom، من جهة أخرى ؛ وذلك

لأن Chomsky يرى أن «الإنشائية le constructivisme» التي يُفسّر بها Piaget نموّ الفكر غير واردة، وأنه يومن هو بوجود «نواة موروثة ثابتة» منها ينطلق نموّ الفهم والإدراك. فكان ردّ Piaget طويلاً، المستفاد منه هو أن «الموروث» موجود بالفعل، ولكنه بيولوجي بالدرجة الأولى، جانبه الثقافي لا يكاد يُذكر لأنه مرسوم بخطوط غير مستبينة. إنّ «الاِنْبِناء l'autoconstruction» و«التنظيم الذاتي l'autorégulation» عاملان اجتماعيان سيكولوجيان ؛ دورهما جدّ مهمّ على جميع المستويات، وهو أهمّ منه وأهمّ بقدر ما تتعقّد المعطيات المعرفية (فلا تجريد مثلا بدون تعميم، والعكس وارد). ولهذا لا يمكن طرح الإشكاليات الابستيمولوجية بدون رجوع إلى نواميس النشأة السيكولوجية[6].

وممّا آخَذَ عليه R. Thom پياجي كون هذا الأخير «لم يوضح ما يعنيه بالرسوم الحسّية الحركية (les schèmes sensori-moteurs) التي «يُكثر من ذكرها دون أن يعرفها، souvent évoqués et nulle part décrits. والظاهر من موقف R. Thom أن نظرية Piaget تتعارض ونظريّته هو، المعروفة بـــ «نظريّة الكوارث la théorie des catastrophes» في تطبيقاتها على القضايا السيكولوجية. فأحاله پياجي على مؤلّفه «نشأة الذكاء عند الطفل La naissance de l'intelligence chez l'enfant» ولامه في لباقة قائلا : «أَفهم جيداً أن يكون مفكّر من طبقة [R. Thom] في طراوة الفكر منشغلا عن قراءة مؤلفات غيره ؛ لكن، حينما يُقصَدُ النقد، يتعيّن لزوم شيء من الحيطة والحذر...»

فبصرف النظر عن هذه الخصومات العلمية نتبيّن أن للتربية الأولية، أي التي يشمل مفعولها الأطفال من ساعة ولادتهم حتى متمّ سنّهم السادسة (أو قبلها، أو بعدها، بقليل)، أهمّية لم تغفل عنها عامة الناس منذ القديم، لكنّ طرائق

استغلال ذلك المفعول لم يُفكّر في ترشيدها بعمق إلا منذ بضع عشرات السنين، في ضوء البحوث السيكولوجية والاجتماعية والبيولوجية المتخصّصة. ونتبيّن جسامة مسؤوليّة المربّي سواء أكان هو أب الطفل أو أمّه أو أحد أوليائه، أم كان هو المربّية المستأجرة من قبل العائلة أو من قبل السّلطات العمومية. فإذا كان من المستحيل أن يُكوَّن كل مسؤول في مجال التربية، بما فيه الآباء والأمّهات...، تكويناً علمياً ومهنياً، فمن المُمكن أن يشمل الجميعَ عملٌ إعلامي ذو الصبغة التربويّة، تتبنّى تنظيمه الدولة وتُدْعَى إلى الإسهام فيه الصحف والمجلاّت، وتكون غايته الأولى هي تعريف الأخطاء التي يجب ألاّ ترتكب في حق الأطفال. ومن المرغوب فيه أن يشرع من الآن في إحداث مدارس لتكوين مربيات لدور الحضانة على مستوى علمي لائق، أي في مستوى عال إن نحن اعتبرنا أن مربيات دور الحضانة - أو على الأقل مديرات دور الحضانة - يلزمهنّ استيعاب معارف نظرية وتطبيقية أكثر دقّة من المعارف المفروض توفرها للمعلم الابتدائي أو لأستاذ السلكين الإعدادي والثانوي.

للمربّية في دار الحضانة، حسب ما يُوصي به علم النفس التكويني، أن تُفسّح المجال لنشاط الطّفل التلقائي ؛ ولها في الوقت نفسه أن لا تترك جماعة تلاميذها فوضى فيما بينهم. لها أن تدعو الطّفل لاحترام قواعد «اللعبة» ولاحترامها هي، في غير قهر ولا تعنيف ولا تخويف مفرط. وعليها فوق ذلك كلّه أن تكسب محبّة من تربيه وتجعله يثق بها الثقة الكاملة، ثقة الابن بالأم. وعليها أن تكون مهيّأة علميا لما بين حقب النشأة الوجدانية وحقب النشأة الفكرية من توافق أو تعارض، لأن هناك، حسب تجربة ماريا مونتيسوري، حقباً تظهر فيها عند الطّفل حساسيات خاصّة يجب ترصّدها إما لاستغلالها إيجابياً (الثغثغة مثلا تدل على أن الصبي صار ذا حساسية خاصة تجاه ما يسمعه حوله من كلام)، وإمّا لاتقاء

الخطإ الذي يجب تجنّبه (لا داعي مثلا لمؤاخذة الطفل إذا لوحظ، حوالي السن الثالثة، أنه يكذب من حين لآخر ؛ وإنما ينبّه برفق أن ما يدّعيه لا وجود له. وذلك لأن لجوء الطفل إلى الكذب يدل على أنه بدأ يُروّض خياله، وأنه أخذ يستعدّ لتلقي الأقاصيص الصبيانية). وعلى مربّية دار الحضانة أن تكون قد أُعِدّت عملياً، في تداريب ممنهجة، لا لتطبيق أساليب بيداغوجية متحجرة، لكن للتفكير المستمر في تجديد طرائقها وخبراتها انطلاقا من تجاربها هي وتجارب غيرها، ومن كل مستحث في النظريات التربوية التي هي من غير باب «الموضة» والتي ثبتت صلاحيتها. وعليها، قبل هذا كله، أن تجعل نصب أعينها أن اللّفظية (le verbalisme) هي العدوّة الأولى للتربية الرشيدة، وأنها هي المرض العضال الذي يجب أن نتخلّص منه في تعليمنا، على اختلاف مستوياته، وفي حياتنا الاجتماعية، السياسية والثقافية بصفة عامّة.

لقد أصبحت دور الحضانة اليوم منتشرة على نطاق واسع في العالم المصنّع، يلجها كل الأطفال أو جُلّهم. نشأت في الولايات المتحدة بصفتها «مختبرات» للبحث العلمي تابعة لبعض الجامعات ؛ لم يكن يوجد منها سنة 1920 إلا ثلاث ثم بلغ عددها تسعا وثمانين (89) سنة 1928، ولم تنتشر بعد ذلك إلا ببطء ؛ لم تكن سنة 1941 تستقبل أكثر من 5 % من الأطفال المتراوحة أعمارهم بين سنتين وخمس سنوات. والسبب في ضعف انتشارها آنذاك هو تكليفها الأسر نفقات كانت تعتبر غير ضروريّة، وأنها كانت تعتبرمنشآت تجارية ليس غير. لكن في الخمسينات أخذت تنمو كمّا ونوعا بمفعول التباري بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي. وقد أسهمت في التعريف بمزاياها صحافية اسمها Maya Pines تخصصت بالتدريج في التربية الأولية بدافع عاطفة الأمومة، وجمعت آراءها في الموضوع بين دفّتي كتاب صدر بعنوان «ثورة في سُبُل التعلّم، Révolution in learning»

وترجم إلى الفرنسية بعنوان «من الولادة إلى السادسة، ثورة في سبل التعلّم، De la naissances a six, Une révolution dans les apprantissages». وقد لاحظ المختصّون أن التعليم في دور الحضانة الأمريكية يركّز الاهتمام على تلقين المواد الكلاسيكية، من محادثة وقراءة وكتابة وحساب، في أصغر سنّ ممكنة، وعلى رفع معدّل الذكاء (Q I) في مفهومه التقليدي، بدلا من السعي الوئيد الرامي إلى تحقيق الاتّزان العام في شخصيّة الناشئ. ولعلّ للظروف، ظروف التنافس والتسابق التي كانت سائدة بين الرأسمالية والشيوعية، دورها في إيجاد تلك النزعة.

في فرنسا تكاثرت دور الحضانة بسرعة من حيث عددها، لكن تطوّر نوعية التدريس فيها كان بطيئا، لأنها عندما أحدثت لأول مرة (سنة 1879، أي منذ أزيد من قرن) كانت عبارة عن ملاجئ خيرية لأبناء الأمهات العاملات. وقد قامت بالدّعاية المكثفة من أجل تعميمها مربية اسمها Pauline Kergomard ؛ بفضل عملها، ومساندة المربي ورجل السياسة Ferdinand Buisson شُرِعَ في إصدار القرارات الحكومية المنظمة للتعليم الأولي ابتداء من سنة 1886. فلا غرو إذن أن يكون عدد دور الحضانة في فرنسا قد بلغ 5.000 دار تحتضن 500.000 طفل سنة 1952. ولَإِنْ كان الفضل لِـــ P. Kergomard في توفير هذه الأعداد، فلقد كان لها الفضل أيضا في تحسين طرق التربية لأنها ما فتئت تلفت الأنظار إلى ضرورة تكوين المربّيات التكوين الصالح. وقد سمّيت باسمها مؤسسات تربوية فرنسية كثيرة.

أما في بريطانيا العظمى، فإن عدد دور الحضانة (Nursery schools) محدود؛ لم يُشرع في إحداثها إلا ابتداء من 1940، لضرورة، ضرورةٍ نتجت من انشغال الأمّهات في المعامل من جراء التعبئة العامّة. لكن يوجد في السلك الابتدائي

الأنجليزي طور من التدريس باسم «Infant school» يقوم مقام دور الحضانة، ولو جزئيا، بما أنه يستقبل الأطفال في سن الخامسة ويحتضنهم حتى متم السابعة.

في اليابان يظهر أن التربية الأوّلية معرضة لانحراف خطير لأن دور الحضانة تتوخى تخريج «النخبة» حرصا منها على جلب «الزبناء» ذوي القدرة الشرائية العالية، لأنها في جملتها أو معظمها خصوصيّة تجارية ؛ مستويات التدريس فيها جد متفاوتة. وهي من هذه الوجهة على طرفي نقيض مع دور الحضانة الإيطالية التي أصبح توخي الجودة والإتقان من تقاليدها منذ عهد ماريا مونتيسوري. وبما أننا لا نزال نحن في مرحلتنا الأولى من الاهتمام بالتعليم «ما قبل المدرسي»، فهلاّ نقتدي بإيطاليا، وندعو كلية علوم التربية إلى تكوين مكوّنات للمربيات على مستوى عال، ونثير حوارا عموميا في الموضوع، يدوم ما ينبغي له أن يدوم، لكي يعي الجميع أهمية التربية الأولية بجميع أبعادها.

إن في الآفاق البعيدة القريبة التي تدعو إمكاناتُ التربية «ما قبل المدرسية» إلى استشرافها لَمَبْعَثاً لآمال عراض، لمن يريد من مواطني العالم الثالث أن يستقبل القرن الواحد والعشرين بتطلّعات نابعة من العقل لا من الشعور الفجّ غير الناضح. ولا ينبغي أن يحجب عنا اهتمامنا بقضايا التنشئة الأولى لشبابنا مشاكل تكوينهم في المراحل الأخرى، وما أكثرها. إن المقصود من هذا العرض هو إشعار كل ذي وعي بأن الإنسان لا يمكنه أن يبني الحضارات ما لم يسع جادا لبناء نفسه بنفسه. والبناء – بناء الإنسان خاصة – عملية شاقة طويلة لا تفيد في القيام بها الحماسات العابرة ولا الاعتداد بالنفس وإن كان يريد أن يظهر بمظهر الثقة بالنفس. ألا يمكننا أن ننظر في الطرائق التي صنع بها غيرنا – ذلك الجبار القوي الغاشم الظالم ! – نفسه منذ ما يقرب من مائتي سنة، قبل أن ننظر في الوسائل التي شيّد بها المصانع

والمنشآت الضخمة، واخترع بها العتاد الحربي الفتّاك ؟ ألا يمكننا أن ننظر في ذلك في برودة، في غير انبهار ولا انزعاج، متوخّين الموجبات، ناقدين السالبات لا من وجهة نظر المقدِّس للماضي، ولكن من وجهة نظر المستفسر للمستقبل ؟

المراجع

1. Piaget (Jean) - (1923) - *Le langage et la pensée chez l'enfant*, Denoel/ Gonthier - Paris - 1984/
2. Piaget (Jean) - (1924) - *le jugement et le raisonnement chez l'enfant*, Delâchaux/Niestlé - Neuchâtel - 1967.
3. Piaget (Jean) - (1926) - *La représentation du monde chez l'enfant*, - P.U.F. - 1976.
4. Piaget (Jean) - (1936) - *La naissance de l'intelligence chez l'enfant*, Delâchaux/Niestlé - Neuchatel/Paris - 1977/
5. Piaget (Jean) - (1937) - *La construction du réel chez l'enfant*, Delâchaux/ Niestlé - Neuchatel/Paris - 1977.
6. Piaget (Jean) et Inhelder (Barbel) - (1940) - *Le développement des quantités physiques chez l'enfant* - Delâchaux/Niesté - Neuchatel - 1968.
7. Piaget (Jean) et Szeminska (Alna) - (1941) - *La genèse du nombre chez l'enfant*, Delâchaux/Niestlé - Neuchâtel/Paris - 1980.
8. Piaget (Jean) - *La formation du symbole chez l'enfant*, Delâchaux/ Niestlé - Neuchâtel/Paris - 1976.
9. Piaget (Jean) - (1947) - *La psychologie de l'intelligence*, A. Colin - Paris - 1979.
10. Piaget (Jean) - (1946) - *Le développement de la notion de temps chez l'enfant* - P.U.F. - Paris - 1981.

11. Piaget (Jean) – (1946) – *Les notions de mouvement et de vitesse chez l'enfant*, P.U.F. – Paris – 1972.
12. Piaget (Jean) – (1950) – Introduction à l'épistémologie génétique.
    Tome 1 : *La pensée mathématique* – P.U.F. – Paris – 1973.
    Tome 2 : *La pensée physique* – P.U.F. – Paris – 1973/
    Tome 3 : *La pensée psychologique et la pensée sociologique* – P.U.F. – Paris – 1950.
13. Piaget (Jean) et Inhelder (Barbel) – (1955) – *De la logique de l'enfant à la logique de l'adolescent* – P.U.F. – Paris – 1955.
14. Piaget et autres – (1957) – *Epistémologie génétique et recherche scientifique* – P.U.F. – Paris – 1957.
15. Piaget (Jean) et autres – (1957) – *Logique et équilibre* – P.U.F. – Paris – 1957.
16. Piaget (Jean) et Inhelder –(Barbel) – (1959) – *Genèse des structures logiques élémentaires* – D.N. – N. Paris – 1980.
17. Piaget (Jean) et Inhelder (Barbel) – (1966) – *L'image mentale chez l'enfant* – P.U.F. – Paris 1966.
18. Piaget (Jean) et autres – (1966) – *L'épistémologie du temps* – P/U.F. – Paris – 1966.
19. Piaget (Jean) – (sous la direction) – (1967) – *Logique et connaissance scientifique* – Gallimard – Paris – 1986.
20. Piaget (Jean) – (1967) – *Biologie et connaissance* – Gallimard – Paris – 1967.
21. Piaget (Jean) – (1968) – *Le structuralisme* – P.U.F. (que sais-je ?), Paris – 1970.
22. Piaget (Jean) – et Inhelder (Barbel) – (1966) – *La psychologie de l'enfant*, P.U.F. (Que sais-je ?) – Paris – 1975.
23. Piaget (Jean) – *Epistémologie des sciences de l'homme* – Gallimrd – Paris – 1970.

24. Piaget (Jean) -(1970) - *Epistémologie génétique* - P.U.F. (Que sais-je ?) - Paris - 1979.

25. Piaget (Jean) - *Adaptation vitale et psychologie de l'intelligence*, Herman - Paris - 1974.

26. Piaget (Jean) - *L'équilibration des structures cognitives, Problème central du développement* - P.U.F. - Paris - 1975.

27. Piaget (Jean) - *Le comportement moteur de l'évolution* - Gallimard - Paris - 1976.

28. Piaget (Jean) - *Recherches sur l'abstraction réflichissante* - (2 tomes) - P.U.F. - paris - 1977.

29. Piaget (Jean) et Chomsky (Noam) - *Théorie du langage, théorie de l'apprentissage* - Seuil - Paris - 1979.

30. Piaget (Jean) - *six études de psychologie* - Gonthier - Genève - 1964.

31. Piaget (Jean) - *Psychologie et pédagogie* - Denoel - Paris - 1969.

32. Piaget (Jean) - *Problèmes de psychologie génétique* - Denoel - Paris - 1972.

33. Piaget (Jean) - *Mes idées* - Denoel/Gonthier - Paris - 1977.

34. Ouvrage Collectif - *Psychologie et épistémologie génétique* - Dunod - Paris - 1966.

35. Ouvrage Collectif - *Epistémologie génétique et équilibration* - Homage à Jean Piaget - Delachaux/Niestlé - Neuchatel/Paris/Montréal -1977.

الهوامش

1) من المعلوم أن الرياضة البدنية لم تنتشر في أوربا إلا في القرن الثامن عشر، أي بعد ما عمِلت فلسفة الأنوار عملها.

2) كلام أورده Gregory Bateson، على سبيل الاستشهاد، في مؤلّفه «نحو بيئة أجود للرّوح (أو النفس) (أو الفكر)؛ Vers une écologie de l'esprit»، الجزء الأول.

3) أي الفكر المجرّد الذي لا تدعو إليه ممارسة، وإنّما تدعو إليه أوامر المربّي أو نواهيه، أو أسئلتُه أو أحاديثه.

4) خاصّة قبل السن السادسة.

5) Piaget، في مؤلفه «Psychologie et Epistémologie»، نشر Gonthier, Paris 1970 (ص 15).

6) هذا ما يراه الأستاذ J. P. Changeux، هو أيضا، من وجهة النظر البيولوجيّ. يقول Changeux : إذا كان كل إنسان يولد بقدر مُعيّن من النورونات، فإن التواصل بين تلك النورونات لا يتم في جملته إلا بعد الولادة. فكأن الإنسان يصنع نفسه بنفسه [سيكولوجيا] بمفعول المؤثرات الاجتماعية الثقافية». أمّا A. Langanecy، فيرى أن «العامل البيولوجي الموروث» و «العامل الاجتماعي الثقافي» يتفاعلان بكيفية معقدة يتعذر تصورها. (راجع Le Monde 14-12-84، ص 13).

الخلفية التاريخية والقانونية لاتفاق "الطائف" وعلاقة ذلك بأوضاع الشرق الأوسط

إدريس الضحّاك

اخترت هذا الموضوع لما له من علاقة بما يجري بمنطقة الشرق الأوسط في هذه الفترة الأخيرة حيث أصدر مجلس الأمن الدولي قراراً يحمل 1559م يطالب بمقتضاه الجمهورية العربية السورية بسحب قواتها العسكرية والمخابراتية من لبنان. كما طالبت المعارضة اللبنانية بذلك وعبَّرت بمختلف الوسائل ومنها المظاهرات المتعددة عن ضرورة ممارسة اللبنانيين لاستقلالهم معتبرة سنة 2005 سنة استقلال. والغريب في الأمر أن كل اللبنانيين، معارضة وحكماً وموالين يطالبون بتطبيق اتفاق الطائف، مع أن مواقفهم غير متجانسة إن لم نقل متعارضة. فهل أن اتفاق الطائف يحقِّق هذا الإجماع ؟ وكيف ؟ أم أن كلا منهم يفسِّر الاتفاق على طريقته الخاصة تفسيراً قد يتعارض مع تفسير الآخرين ؟ لذلك ارتأيت أن ألقي الأضواء على هذا الاتفاق وأسباب وجوده وخلفياته التاريخية والقانونية وعلاقته بأوضاع الشرق الأوسط والنزاع العربي الإسرائيلي.

يقول بعض المؤرخين إن مملكة سوريا أسسها سلجوقوس أحد قواد الإسكندر الكبير وعاصمتها أنطاكية، وأنها في العهد اليوناني والروماني كانت تسمى المقاطعة السورية وعند العرب بلاد الشام، الواقعة على يسار مكة للدلالة على الهلال القائم على الطرف الشمالي لشبه الجزيرة مقابل اليمن أو بلاد اليمن، وقد أهَّلها موقعها الجغرافي لتلعب دوراً حضارياً مميَّزاً، فقد سلكت طرقها شعوب وجيوش، فطريق صور وأنطاكية سلكه فينيقيون أشوريون وإغريق وفرس ورومان والصليبيون والمسلمون والغربيون المعاصرون، وقوافل للتجارة يصل تعدادها 4000 جمل تحمل سلع آسيا نحو أوروبا من بغداد إلى دمشق ومنها إلى البحر الأبيض المتوسط. وقد كتب السيد كير القنصل الفرنسي ببيروت في بداية القرن التاسع عشر أنه بالإضافة إلى تلك القوافل كانت هناك أخرى تتجه إلى مكَّة تتراوح ما بين خمسة عشر ألف وعشرين ألف جمل سلكت طرقها شعوب صنعت التاريخ وأقيمت فيها المعالم والمقامات المقدسة، وتميّزت عالمياً كطريق للتجارة، طرق عبّدها وسكن فيها إنسان ما قبل التاريخ، ولذلك كتب السفير البريطاني في إسطانبول (هنري بولوي) سنة 1860 : إن سوريا كانت تعتبر لدى أولئك الذين بنوا إمبراطوريتهم في الشرق المرتكز الخاص الذي يبنون عليه أي تخطيط عنيد للفتوحات الشرقية، فهي في الواقع حلقة اتصال بين إفـــريقيا من جهة وآسيا من جهة أخرى. كما كتب السيد (ارنست جاف) الكاتب الألماني في مجالات السياسة الألمانية بتاريخ 22 دجنبر 1916 : إن الحرب تأتي من الشرق، وستندلع من الشرق وستحسم في الشرق. إذا أرادت بريطانيا أن تحافظ على الشرق، كما كتب الكولونيل تشرشيل وهو قنصل سابق في لبنان في منتصف القرن التاسع عشر، فعليها أن تدخل بشكل أو بآخر في نطاق نفوذها سوريا ومصر. أهمية سوريا تأتي من أهمية الخليج، فقبل القرن

الخامس عشر أي قبل اكتشاف رأس الرجاء الصالح على الطريق البحري، كان هذا الأخير الممر الطبيعي والرئيسي للتجارة مع الشرق والهند وسيلان وبورما وغيرها من بلاد آسيا، ومنه وعبر سوريا بالبحر الأبيض المتوسط وأوروبا عند فتح قناة السويس سنة 1869 التي اختصرت المسافة بأربعة آلاف وخمسمائة ميلا، ففقدت هذه الطريق الأهمية لكن منطقة الخليج ومعها سوريا عادت لتحظى بأهمية قصوى باكتشاف مادَّة حيوية ألا وهي النفط، فتغيرت الخريطة الاقتصادية من العالم ومنها الخريطة الإستراتيجية وأدخلت سوريا ولبنان ومعهما دول الخليج في إطار الإستراتيجية الدولية العالمية خصوصا بعد الحرب العالمية الثانية، وقد استولى الحكم العثماني على سوريا سنة 1517 وقبلها استولى على لبنان الجبل سنة 1516. طبعاً في هذا الوقت كان لبنان الجبل مكونا من ساكنة الدروز والموارنة، لكن أغلب الساكنة في ذلك الوقت هم الدروز. اتحد في جنوب لبنان المسيحيون والدروز بفضل الأمير الدرزي (منجي الدين المعني الثاني) الذي نشأ في أحضان أسرة مارونية بكسروان، حكم جبل لبنان موحدا من سنة 1592 إلى سنة 1635، ومارس نفوذه في بلاد النُّصَيْرية أو النصيريين حتى تدمر في الشرق ومازال حصنه موجوداً بها. ابتداء من سنة 1697 أصبح أمير الجبل ينتخب من طرف مجلس الأعيان، حدثت اضطرابات في تلك الفترة بين الدروز والموارنة أدت إلى إنزال جيش نابليون الثالث سنة 1860، وتأسيس نظام المتصرفية، أي الحكم الذاتي. طبعاً لنفهم ما معنى المتصرفية أود أن أشير إلى أن التنظيم في الإمبراطورية العثمانية كان بالشكل التالي : مجموعة القرى تمثل الناحية يديرها مدير مجموعة الناحية، مجموعة من النواحي تكوّن القضاء يديره قائمقام، وقضاءان فأكثر يكونان سنجقاً أو لواء يديره متصرّف، الكل يكون ولاية يديرها والي أو باشا، إذن أصبح لبنان الجبل حين حصلت على الحكم

الذاتي ولاية، ولم يكن يشمل جبل لبنان بيروت والبقاع وأصبح جبل لبنان كله تحت حكم مسيحي يقترحه الباب العالي وتوافق عليه مجموعة الدول المعنية، في ذات الوقت كانت ولاية الغزالي في الشام تمتد إلى القدس وغزة وصفد والكركوك والكرك وسوريا الحالية وأنطاكية والإسكندرونة ولبنان. بعد حرب جبل لبنان رجعت لتفصل جبل لبنان عن سوريا أي عن ولاية الشام سنة 1860. استقلال جبل لبنان عن سوريا الذي كان ناتجاً عن حرب بين الدروز والموارنة وعن ضغط قوي لخمس دول التي هي بريطانيا وروسيا وفرنسا وبروسيا والنمسا حيث رفع سفراؤها في نفس السنة 1860 بروتوكولا للباب العالي يلتمسون فيه فصل جبل لبنان عن سوريا ويديره متصرف مسيحي ماروني، وأرفق الطلب ببروتوكول تشريعي ينظم جبل لبنان سمي آنذاك بـــ (règlement organique) صدر في 9 يونيو 1861، عُدِّل ذلك النظام في مرحلتين : شتنبر 1864 و28 يوليوز 1868. كما أن سورية سقطت في الإمبراطورية العثمانية نتيجة تحالفها مع إيران في وقتها، إذ تحالفت مع السلطان الصفدي شاه إسماعيل سنة 1514 وقطعت علاقتها الدبلوماسية مع الإمبراطورية العثمانية، وبذلك قام السلطان سليم بمهاجمة جيش المماليك بسوريا بقيادة السلطان قنصو الغوري بسهل مرج دابق شمال حلب فانهزم وتمكنت الإمبراطورية من سوريا سنة 1517 وظلت بها مدة أربعة قرون، لكنها في أيام الاحتلال التركي كانت تحظى بعناية خاصة فازدهرت التجارة فيها بصفة أساسية.

وفي سنة 1887 فصلت القدس أيضا عن ولاية الشام، كما أسست سنة 1888 ولاية جديدة هي ولاية بيروت التي كانت تضم اللاذقية وطرابلس وعكة ونابلس، طبعا اللاذقية الآن في سوريا، طرابلس في لبنان، عكة ونابلس في فلسطين، لكن هذا لا يعني أنها انفصلت عن سوريا، إذ ظلت سوريا بعد

ذلك مجزأة إلى ثلاث ولايات : ولاية حلب وولاية الشام وولاية بيروت، إلى سنجنفين مستقلين : لبنان الجبل والقدس. فالطائفة المارونية تنسب إلى ناسك يدعى مارون من جبال الأدانوس بسوريا توفي سنة 1423 ودفن بين حمص وأطانيا في سوريا، لكن أتباعه، الذين وصلوا فقط في الدير المسمى مارمارون إلى 8000 راهب ناهيك عن الأتباع خارج الدير، نزحوا عن سوريا نحو لبنان في القرن الثاني والسبب هو نزاعات دينية، وأصبحت سوريا بعد ذلك تتجزأ نتيجة هذه العوامل، فقامت أول محاولة للمطالبة باستقلال الشام قادها أحمد الصلح من لبنان، وكان يقصد بالشام آنذاك سوريا الحالية والأردن التي لم تكن موجودة وفلسطين ولبنان، وكان ذلك أثناء الحرب العثمانية الروسية سنة 1877، كل هذا طبعاً قبل أن يظهر النفط، لكن بمجرد ما بدأت بشائر وجود نفط في المنطقة حتى أصبح الاهتمام بالمنطقة ككل وبسوريا ولبنان بصفة خاصة يتزايد لدى الدول الغربية وبالخصوص لدى بريطانيا. فلقد كان أول تنقيب على النفط في إيران سنة 1901، وظهر النفط بشكل تجاري سنة 1908 بمدينة مسجد سيدنا سليمان جنوب إيران، وبعد ذلك بدأت الشركات البريطانية تتعاقد مع دول المنطقة، وهكذا وقعت اتفاقية مع الكويت سنة 1913 في نفس السنة التي وقعت فيها اتفاقية مع الكويت طالبت باستقلال الكويت عن الدولة العثمانية، ومع البحرين سنة 1914 وعمان سنة 1920. ثم ظهر البترول بشكل تجاري بالتتابع في البحرين سنة 1932 وفي الكويت سنة 1936 وفي السعودية سنة 1939، غير أن الحرب العالمية الثانية حالت دون استغلاله بالشكل الأمثل، وتبين في عملية الاستكشاف أن المنطقة تختزن 62 % من المخزون العالمي، إذ أن المخزون العالمي يقدر بمائة مليار طن، تختزن المنطقة 62 مليار طن منها. وطبعاً فإن دول العالم تحتاج لنفط المنطقة، الولايات المتحدة تحتاج إلى 40 % من احتياجاتها

من الخليج بعد أن عوّضت السعودية ڤنزويلا، والقارة الأمريكية ككل بما فيها الولايات المتحدة تحتاج إلى 30 % وأوروبا باستثناء النرويج وبريطانيا اللذين لهما اكتفاء ذاتي تستورد 80 % من حاجياتها 50 % منه من الخليج، واليابان تعتمد بصفة كلية على بترول الخليج، بمعنى أنه من يستولي على المنطقة يخنق اقتصاديات هذه الدول، أو على الأقل يستعمل النفط كوسيلة للضغط عليها. ويعتبر أكبر بئر بترولي في العالم حالياً يوجد في سوريا الذي اكتشف سنة 1948 ويغطي مساحة 5000 كيلو متر مربع وبه احتياطي مائة مليار برميل، كما أن إنتاجه يصل إلى مليار ونصف سنويا، يأتي بعده في الأهمية بئر برقان الواقع في الكويت والذي به احتياطي يقدر بخمس وستين مليار برميل، بمعنى أن البئرين معاً يكونان 10 % من الرصيد العالمي من البترول. ثم تأتي فيما بعد الإمارات التي بها 64 من الحقول بينها حقل ساكو يحتوي على 22 مليار برميل وتأتي سوريا وقطر وعمان في مرحلة أدنى. ويرجع اكتشاف النفط إلى مهندس نيوزيلاندي اسمه (فرانك هولمز) وقد كان مشاركاً في الحرب العالمية الأولى سنة 1914 — 1918 ضمن الجيش البريطاني في العراق وقرأ في كتب عراقية قديمة أن العراق بلاد النار التي تنبعث من تحت الأرض كما قرأ في كتب أخرى أن بلاد العراق هي بلاد المادّة السوداء التي تطلق لهباً باحتراقها، فجال العراق واكتشف أن هذه المادة التي تكلمت عنها الكتب ماهي إلا النفط، ولذلك غادر الجيش وأسَّس مع مجموعة من الأشخاص شركة صغيرة سنة 1920 سمَّاها (إستيرن جنرال سنديك) فأصبح لهذه الشركة بعد ذلك شأن كبير. ودخلت على الخط عند ذلك الشركات البريطانية، وقامت بريطانيا بتسوية الحدود حتى لا يكون هناك نزاع بين الشركات سنة 1922 بين كل من السعودية والكويت والعراق، فدخلت على الخط من جديد فرنسا مطالبة بحقِّها في نفط المنطقة وعُقد مؤتمر بريطاني

فرنسي في 24 أفريل سنة 1920 لتقسيم حصص البترول في المنطقة بسان ريمو في إيطاليا، فوصل الخبر إلى أمريكا وقامت هي بدورها بالاعتراض على نتائج المؤتمر وتنازلت الدولتان لأمريكا من خلال شركة (ستاندار نيو جرزي) بـــ 22,75 % من أسهم شركة البترول التركية التي أصبحت فيما بعد شركة بترول العراق.

نتج عن كل ما ذكر اهتمام الدول الثلاث بالمنطقة وإدخالها في صلب الإستراتيجية الدولية، خصوصاً وقد رافق هذه الحركة حركة اقتصادية وعمرانية وحتى إنسانية بواسطة الهجرة، وأصبحت المنطقة تعرف نشاطاً اقتصادياً عالمياً كبيراً، فعلى سبيل المثال فإن عدد البواخر التي تمر عبر مضيق هرمز نحو الخليج تصل إلى باخرة في كل دقيقة ككل، وباخرة في كل 14 دقيقة لناقلات البترول، أي أن ما يمر في مضيق هرمز يعادل 100 باخرة من البترول في اليوم. إذن كان لابدّ من السيطرة على المنطقة ومراقبتها، فالولايات المتحدة تبعد عن المنطقة بـــ 11 ألف كيلومتر وكان من الضروري أن يكون هناك تواجد عملي لها، وهكذا زُرِع الكيان الصهيوني بناء على وعد بلفور في 2 نوڤمبر 1917 في الكتاب الذي وجَّهه بلفور إلى عائلة (روتشلد)، طبعاً هذه العائلة هي التي اشترت لصالح بريطانيا جزءاً من الأسهم لقناة السويس سنة 1889، ومعلوم أن عائلة روتشيلد يهودية موسرة جدّا. من قبل صادقت الولايات المتحدة الأمريكية على الوعد، ومن بعد صادقت عليه إيطاليا وفرنسا سنة 1918، كما دُعِّم الشاه ليكون دركي الخليج، بحيث إن النفقات العسكرية ما بين 76 و77 للشاه بلغت 9 مليار ونصف دولار، كما أنه بعد إزاحة الشاه عن السلطة أصبح في إيران ما يقارب مليون عسكري سنة 1981، وكان هناك تواجد عسكري من خلال الأساطيل المختلفة في المنطقة وعلى رأسها أساطيل الولايات المتحدة الأمريكية مع تأجير جزيرة (دييكو غارسيا) بالقرب من المنطقة من طرف الولايات المتحدة وإنشاء

ما سمي بفرق التدخل السريع التي يتراوح عدد أفرادها ما بين 100 ألف و200 ألف، ثم ظهرت مجموعة من الحروب بداية من الحرب على الكيلاني في العراق سنة 1941 ونهاية بالحرب الأخيرة، مروراً بحرب ظفار التي كانت تغطي 65 ألف كيلومتر سنة 1971 من منطقة عمان، والحرب العراقية الإيرانية نتيجة اتفاقية الجزائرية سنة 1975 من أجل تقسيم شطّ العرب، وحرب 1991.

كل هذا أسال لُعاب الدول العظمى من أجل الهيمنة على المنطقة وتقسيمها وتوزيعها، فبدأت المراسلات بين شريف مكة والسيد (ماكماهون) في أيام الدولة العثمانية ابتداء من عام 1915، وكان السيد (ماكماهون) كلما بعث رسالة إلى شريف مكة يعلمه بأنه سيكون هو رئيس المملكة العربية التي ستضم دول المنطقة ورتّب معه كل الأمور. في ذات الوقت الذي كان يتراسل هو معه كان هناك أيضا قنصلان في بيروت يتفاوضان حول تقسيم المنطقة، القنصل الأول هو (السيد مارك سايس) والقنصل الثاني هو (السيد شارل جورج بيكو)، الأول قنصل بريطانيا والثاني قنصل فرنسا، فإذا كان هناك خطابان حول المنطقة. الأول يوهم شريف مكة انه سيكون ملكا للمنطقة المستقلّة عن العثمانيين ولذلك يخاطبه لإخراج العثمانيين كمحتلين للبلد، والثاني يؤدي إلى تقسيم المنطقة بين قوتين عظيمتين وهما بريطانيا وفرنسا، بحيث ستحصل هذه الأخيرة بمقتضاها على منطقة حرف (أ) وتشمل دمشق وحماه وحلب والموصل والساحل السوري الذي كان يشمل آنذاك إسكندرون واللاذقية وطرابلس لبنان وبيروت وصيدا وصور.

من المراسلات يتبين أن الخطابات التي كانت توجه إلى الملك حسين تدخل في التفاصيل أي المناطق التي ستتبع المملكة الخاضعة له، في حين أنها

كانت خديعة كما رأينا من بعد فوجه ابنه فيصل مع الجيش الإنجليزي إلى دمشق وأعلن خروج العثمانيين، وأدرك فيصل الخديخة التي وقع فيها فوجّه رسالة إلى مؤتمر باريس ووفداً إلى أتاتورك بدون جدوى، فأعن المؤتمر السوري في 7 مارس 1920 استقلال سوريا في ساحة المرجة بدمشق وتنصيب فيصل بن الحسين ملكاً عليها، وكان هناك وفد من جبل لبنان الذي وافق على هذا الاتحاد مع سوريا إلا أن المارونيين في جبل لبنان كانوا يعارضونها ومن ثم تحرك غور الذي كان يترأس القوات الفرنسية لأن المنطقة تدخل في حرف (أ)، أعلن في مجلس الشيوخ البريطاني في 8 مارس 1920 عدم استحقاق استقلال سوريا وعدم اعتبار فلسطين جزءاً منها. ويُحكى أن غور عندما وصل إلى قبر صلاح الدين قال : ها نحن قد عدنا. بعد معركة (مايسلون) سنة 1920 غادر فيصل سوريا وبدأ الانتداب، وبعد شهر واحد بعد بداية الانتداب ضمت فرنسا إلى كل ما كان يسمى بجبل لبنان أجزاء من الولايات السورية هي صيدا وبيروت وطرابلس وصور، المنطقة الشعبية شمال فلسطين والبقاع أي المحافظات الأربع التي كانت تابعة لولاية سوريا ضمَّت إلى لبنان الكبير الذي أصبح بالإضافة إلى لبنان الجبل يشمل هذه المدن، وفي الشمال اقتطعت أجزاء من ولاية حلب لصالح تركيا، وفصلت أنطاكية والإسكندرون لتسلّمه بعد ذلك في إطار صفقته إلى تركيا سنة 1938، وانتقلت بذلك ساحة ما كان يعرف بولاية سوريا من 300 ألف كيلومتر مربَّع أيام الحكم العثماني إلى 185 ألف كيلومتر مربع حاليا، تقريباً النصف. وجرت محاولات متعددة لإعادة التوحيد بين سوريا والأجزاء اللبنانية المقتطعة سنة 1928 في جمعية سمّيت جمعية تأسيسية، وسنة 1936 عندما رفضت الكتلة الوطنية توقيع معاهدة إلا إذا انضمت لبنان لسوريا وقامت عائلة الصلح وعائلة كرامي بالمطالبة بذلك في عدّة مناسبات لدرجة أن المفتي السنّي

في طرابلس عبد الحميد كرامي سُجن سنة 1945 من أجل ذلك، وهو المفتي الذي سبق والده أن طالب بنفس الأمر سنة 1937. طبعا من قبل اقتطعت ألسين، وأدانا في تركيا وسُلِّمت إلى تركيا.

ومن المعلوم أن بريطانيا كانت آنذاك في حرب مع الإمبراطورية العثمانية سنة 1914 وكانت تعتبرها عدوّة كما أنه في بداية عام 1908 بدأ الضعف في جسمها وظهرت حركة تركيا الفتاة. في ذات الوقت الذي كانت تتفاوض فيه بريطانيا من خلال (ماكماهون) بما سمي بالرسائل المشهورة بينه وبين الملك حسين تفاوضت أيضا مع عرب آخرين، حيث التقت بالشيخ مبارك حاكم الكويت الذي تلقى منها ضمانات بان الكويت، وكانت هي أول جزء استقل، بتاريخ 1914 ببقائها إمارة مستقلة تحت حماية بريطانية بشرط أن تساهم في الاستيلاء على البصرة. ووقّعت بريطانيا مع السيد الإدريسي في 6 نوڤمبر 1915 اتفاقا بضمان استقلال العسير، وهي التي عليها نزاع بين السعودية واليمن وفيها بترول ووضع الحدود بين البلدين، واعترفت باستقلال آل سعود الذي وقعت معه معاهدة في 21 دجنبر 1915.

هكذا كانت الأرض السورية في منطقة (أ) أي في الاتفاق المعروف بسايس بيكو سنة 1916، حيث كانت تعترف بريطانيا وفرنسا لسوريا بأن ما يعنيه الأرض السورية يشمل حمص وحماه وحلب والموصل العراقية واسكندرون واللاذقية وطرابلس وبيروت وصيدا وصور حتى جبل لبنان، كل هذا كان يضم في اتفاق 1916 الأراضي السورية، لكن كل ذلك جرى به الوعد كما قلت للشريف حسين ومرة جرى به الوعد للتقسيم بين الدولتين. ومن بين ردود الفعل على التقسيم تأسيس الحزب القومي السوري وهو ينادي بأن سوريا قبل

الإسلام كانت دولة، وبالتالي فإن الذي أصبح يسمى الحزب القومي السوري الاجتماعي الذي أسسه آنذاك أنطون سعادة وهو أرثوذكسي لبناني سنة 1932 م بحيث هو نفسه أخذ نظرية هذا الحزب عن بطرس البستاني وهو ماروني وتحول إلى البروتستانية، وكتب نظريته «نفير سوريا» سنة 1860، تلك النظرية التي أيدها الأب اللّمني في مؤلفه عن سوريا سنة 1921، ويرى أنطون سعادة أن الأمة السورية سبقت الفتح الإسلامي ولذلك فإن مفهوم (السورنة) يتميز عن مفهوم العروبة، كما يرى أن الأمة السورية تكوّن الهلال الخصيب بالإضافة إلى قبرص، وقد اتهم سعادة برجوعه إلى الجذور الفنيقية وتشكيكه في عروبة سوريا لذلك تخلّى عنه المثقفون عندما برز التيار القومي سنة 1936، ويعتبر الحزب المذكور حالياً موالياً لسوريا، وكان يضم من بين أعضائه الإخوة آل عبد الله المعروفين في ميدان المقاومة وهم مسيحيون. رئيس الحزب الحالي هو رضوان أبو حيدر، ومنذ ثلاثة أيام صرح للصحف بأن مزارع شبعا هي سورية بالمطلق، وهذا الأمر تصادف مع نفس التصريح الذي أدلى به (كوفي عنان) في نفس الاتجاه لدرجة أنه يُطرح تساؤلٌ وهو لماذا التصريح بذلك الآن ؟ هل يعني ذلك سحب البساط من حزب الله الذي يعتبر نفسه يقاوم من أجل مزارع شبعا اللبنانية.

إذن أدى هذا التقسيم بسوريا في وقتها، رغم الاتفاق الذي حصل، إلى أن اللبنانيين المسلمين والدروز وهم يعتبرون من مجموعة اللبنانيين والشيعة رفضوا الجسم اللبناني أي لبنان الكبير إلى سنة 1943 حيث صدر الميثاق الوطني وبدا استقلال لبنان، لكن مع ذلك ظل البعض لا يعترف حتى بهذا الميثاق، ومن ثم فإن سوريا لم تقم في يوم من الأيام بإقامة علاقات دبلوماسية مع لبنان إلى اليوم، وقد اعتبر وزير الإعلام السوري سنة 1983 حين سأله أحد الصحفيين لماذا لم

تقم سوريا هذه العلاقات الدبلوماسية ؟ أن مثل هذه العلاقات هي إهانة للبنان. في هذا الإطار يتضح في المنطقة أن سوريا المكونة من مجموعة من الطوائف الرسمية وهي 11 طائفة مسيحية و6 طوائف مسلمة وهناك طوائف صغيرة أخرى غير رسمية بمقتضى الميثاق الوطني الذي عُدّل سنة 1960 أقيم برلمان طائفي في لبنان يضم 99 نائباً، الطوائف الصغيرة غير ممثلة فيه، الممثلة هي 11 طائفة فقط على الشكل التالي : 30 عضواً في البرلمان مارونيون و20 عضواً سنيون، 19 عضواً شيعيون، 11 عضواً روم أرثوذكس، و6 أعضاء روم كاثوليك، و4 أرمن أرثوذكس، 6 أعضاء دروز، وعضو أرمني كاثوليكي، وعضو بروتستاني، وعضو من الأقليات. إلى حد الآن ليست هناك تقديرات حقيقية عن سكان لبنان، آخر إحصاء رسمي كان سنة 1932، وبعده لم يقم أي إحصاء، ربما لدوافع سياسية وأمنية، لكن هناك كتاب ألفه السيد پيير روندو حول الطوائف في لبنان سنة 1984 وردت في هذا الكتاب تقديرات ولكن لا يمكن الاعتماد عليها بالقول إن الشيعة يمثلون 24 % والسنة 21 % والدروز 6 %، أي يجمع المسلمين في 51 % والباقي موارنة 23 % والروم الأورثوذكس 12 % والكاثوليك 6 % والأرمن 6 % وسائر الطوائف 2 %، أي يجمع المسيحيين في 49 %، وهو نفسه يقول : إن هذه تخمينات أو تقديرات قد لا تعكس الواقع الحقيقي.

أمام هذه الوضعية وأمام توزيع 43 للسلطة بحيث رئيس الجمهورية ماروني، ورئيس الحكومة سني ورئيس البرلمان شيعي، والسلطة كلها كانت تدور حول رئيس الجمهورية هذا على الساحة ليست له أية قوة، بحيث إن سيادة الطائفة تغلب سيادة الدولة فانفلتت الدولة وأصبحت لبنان بالتالي عبارة عن ماخور أو مركز للجاسوسية العالمية ولشراء الضمائر وللتجسس على المنطقة ككل، ومن

ثَمَّ فإن الانقلابات المتعدّدة التي حدثت في سوريا إن لم نقل جلها فعلى الأقل أغلب الانقلابات كانت تطبخ في البيت اللبناني، وكان إذا نجحت تستولي على الحكم وإذا فشلت تقطع، أحياناً على الأرجل، الجبال لتصل إلى لبنان في بضع ساعات. هكذا اعتبرت سوريا أن أمنها هو من أمن لبنان، وعندما تولى الرئيس حافظ الأسد الحكم سنة 1970 كان من بين اهتماماته هو كيفية المحافظة على أمن سوريا من خلال المحافظة على أمن لبنان. طبعا النتيجة التي كانت في لبنان وتدفّق الأموال عليها وشراء الضمائر سواء من دول أو من أجهزة مختلف الدول أدّت إلى ما عرفناه جميعاً، أي حرب 1975، وإلى دخول القوات السورية إلى لبنان، ولتوقف هذه الحرب أسست اللجنة الثلاثية التي كان المغرب عضواً فيها إلى جانب المملكة العربية السعودية والجزائر ووصلوا في الطائف إلى اتفاق سمي آنذاك باتفاق الطّائف، أقول آنذاك لأنه أصبح فيما بعد يحمل اسم «الميثاق الوطني». فماهي الخلفية القانونية بعد أن استعرضنا الخلفية التاريخية ؟

اتفاق الطائف هو وثيقة اعترف بها المجتمعان العربي والدولي هدفها هو تنظيم السلطة والحكم في لبنان، ولذلك أصبحت فيما بعد تحمل اسم «الميثاق الوطني» بعد أن صادق عليها البرلمان اللبناني، وأصبح لها في الداخل وجود شرعي وإن عارضتها أغلبية الفئة المارونية بالقول بأنها لا تمثل الميثاق الوطني ككل، كما نازعت في شرعية البرلمان الذي أسّس آنذاك. والوثيقة تخطط لمستقبل البلد وللعلاقات السورية اللبنانية بحيث ركّز استقلال لبنان لكنها أيضا ثبّتت العلاقات المميّزة مع سوريا فراجعت هذه الأخيرة طريقة تعاملها مع لبنان، ورغم هذه المراجعة لم تؤسس ولم تفتح سفارة لها بلبنان، ولم تقبل فتح السفارة اللبنانية في دمشق، لكن بدأت تتعامل معها كدولة خلافاً للسابق بمقتضى اتفاقية

الطائف، ولفّت على الموضوع، ويسمّيه السوريون بالغُبن التاريخي بوسائل شرعية يقبلها المجتمع الدولي، أي اعتبرت لبنان دولة مستقلة وسارت مع الشرعية الدولية لكنها في العلاقات الثنائية وفي محتويات اتفاق الطائف حاولت أن تصحح المسار التاريخي، ففي اتفاقية الطائف ومع التنصيص على بعض المقتضيات التي تبين العلاقات المميّزة للبنان مع سوريا، وفي نفس الاتفاق وقعت الإشارة إلى عقد اتفاقيات بين الدولتين، وكان من نتيجة ذلك أن وُقِّعت اتفاقية التعاون والتنسيق بين البلدين نتيجة اتفاق الطائف في 23 ماي 1991 وقعت من طرف الرئيس حافظ الأسد والرئيس إلياس الهراوي وتغطي كل الميادين للتنسيق بين الدولتين وعلى الأخص الميادين الأمنية والعسكرية، وأدواتها هو مجلس أعلى يترأسه الرئيسان، وهيئة متابعة وتنسيق وعدّة لجان : لجنة للشؤون الخارجية وأخرى للشؤون الاقتصادية والاجتماعية، وأخرى لشؤون الدفاع والأمن إلى غير ذلك، ووقعت عدّة اتفاقيات اقتصادية وغيرها بين البلدين، ونص فيها على إلغاء كل القوانين سواء بالنسبة للبنان أو سوريا مما يتعارض مع هذه الاتفاقيات التي أعطيت لها أولوية على القوانين الداخلية. وقد صادق البرلمان اللبناني في 27/ 1991/05 على الاتفاقية.

من قراءة سريعة لهذه الاتفاقية التي أعادت التنصيص على محتويات اتفاق الطائف يظهر أنها أكبر من عنوانها ليس فقط تعاون وإخاء، فهي معاهدة حقيقية قد تؤدي مع الزمان إلى تكوين فدرالية أو الاندماج بين الدولتين خصوصاً وأنها تعطي الإمكانيات لكل دولة لتراقب الأخرى فيما يتعلّق بالأمن إذا مس من أحد الطرفين، وأنها تشمل كل الميادين الثقافية والعسكرية والاقتصادية والسياسية وغيرها وأنها تنشئ مؤسسات قانونية لذلك، مثل المجلس الأعلى وهيئة المتابعة

والأمانة العامّة. فحياة هذه المعاهدة وما يتبعها من خطوات متوقفة على دولة مؤمنة وبصفة خاصة السلطة التشريعية، ولذلك كان لابدّ من إنشاء هذا البرلمان، وكان من اللازم أن يكون ذو توجّه عربي تنبثق عنه حكومة ذات ميول عربية وذلك أمر كان يحاربه بعض المسيحيين في لبنان. هكذا أسس هذا البرلمان بهذه الميول وصادق على هذه الاتفاقية رغم المعارضة المسيحية الجزئية، لأن هناك بعض المسيحيين من كانوا في اتفاق الطائف ومن صوتوا لصالح وثيقة الطائف باعتبارها وثيقة وطنية. وهكذا وجد في أول الأمر ما يقارب 40 ألف عسكري بوجود شرعي باعتبار أنه يكوّن قوة الدّرع العربية، وباعتبار أن الحكومة اللبنانية لها اتفاقية وهي التي تطالب ببقاء القوات السورية في لبنان، ورغم كثرة المطالبة بانسحاب القوات السورية من لبنان فإن قراءة لوثيقة اتفاق الطائف تبين ما يلي في هذا الموضوع : أن تنسحب القوات السورية بعد سنتين إلى البقاع من المصادقة على وثيقة الوفاق الوطني، وهذا تم، وانتخاب رئيس الجمهورية وهذا تمّ أيضا، وإن بقيت السلطات موزّعة كما في السابق رغم أن وثيقة الطائف تنصّ على أن البرلمان هو وطني وليس بطائفي، لكن مستقبلاً الهدف هو الوصول إلى برلمان وطني غير معتمد على الطائفية، وسحبت من رئيس الجمهورية الاختصاصات التي كانت موجودة عنده في السابق نتيجة وثيقة 43، أي أصبح كأي رئيس جمهورية آخر، وأعطيت كل السلطات إلى البرلمان الذي ينتخب رئيس الجمهورية، وتلاحظون أنه في المدّة الأخيرة أن الذي مدّد لرئيس الجمهورية هو البرلمان وليس الشعب، وتشكيل حكومة الوفاق الوطني وهذا تم، وانتخاب مجلس النواب مكون من 108 عضو على أساس النصف للمسيحيين والنصف الآخر للمسلمين وليس على الأساس السابق، وتأسيس مجلس شيوخ مستقبلاً تتمثل فيه كل العائلات الروحية ويبتّ في القضايا المصيرية وإقرار

الإصلاحات السياسية الدستورية، وهذه الكلمة الأخيرة هي التي كان يتشبّت بها بعض السوريين. بمراجعة اتفاق الطائف نجد أن من الإصلاحات السياسية الدستورية هو إلغاء الطائفية وقيام الانتخابات على ماهو معروف في الديموقراطية كلها. بعض السوريين كان يقول بأن الإصلاحات لم تتم بعد، وبالتالي فإنه بعد سنتين تبدأ الإصلاحات السياسية الدستورية، كل هذا تمّ إلا الإصلاحات. لكن آخرين كانوا يترجمون الإصلاحات الدستورية بما تم ويطالبون بالانسحاب، ثم بعد الانسحاب إلى منطقة البقاع تتفاوض الحكومتان حول كيفية إعادة انتشار القوات. وبالتالي فإن الأمر أصبح مرتبطاً بين حكومتين شرعيتين، وليس هناك أي دخل لا للجنة الثلاثية ولا لأية جهة أخرى، وهو ما عبّر عنه نائب الرئيس عبد الحليم خدام في 23 أكتوبر 1993 لصحيفة الحياة حينما قال الإنسحاب شأن سوري لبناني والحكومتان صاحبتا القرار في ضوء الميثاق الوطني ولا أحد يستطيع فرض تفسيرات غير واردة فيه.

يمكن إذن أن نجمل إلى أن وثيقة الطائف التي اعترف بها المجتمع الدولي هي صيغة انتقالية بين لبنان ذي أرجحية مسيحية ولبنان تحكمه وتسيّره الأكثرية ومن أجل ذلك عمل على تغيير قوانين الانتخابات، في أربع محافظات من أصل خمس تبدي الأغلبية المسلمة رأيها السياسي المبني في ذلك الوقت على العددية واللون الطائفي، وهكذا ستصبح الأقلية العددية في لبنان أقلية سياسية وهو الشيء الذي لم يكن في جبل لبنان من قبل.

وثانياً إذا كانت وثيقة الطائف مرحلة انتقالية إلى ما بعدها فهي مع ذلك ترسم خطوط هذا المستقبل حيث إن الإصلاحات السياسية التي تحدّثنا عنها تقود إلى إلغاء الطائفية أو إلى إلغاء التوازنات الطائفية السياسية المحكومة بغلبة

المسيحية واستبدالها بحكم تقرره الأكثرية كما هو الأمر في كل الديموقراطيات في العالم. من أجل ذلك كان من اللازم القيام ببعض الخطوات ومنها حذف المليشيات وتأليف حكومة وحدة وطنية، وانتخاب مجلس نواب جديد، الذي بالرغم من المعارضة المسيحية أجّجته أمريكا ومعها أغلب دول العالم، واعتبرته أحد نتائج اتفاق الطائف متلافية بذلك كل اشتباك سياسي مع سوريا.

ثالثاً إن الولايات المتحدة الأمريكية أصبحت تتفهم المصالح السورية في لبنان. ورابعاً إن انتقال مراكز القرار السياسي إلى المسلمين سيؤدي إلى التطلع نحو إقامة وحدة مع سوريا ترجع الأمور إلى نصابها حسب الرأي السوري بالنسبة للأقضية الأربعة التي اغتصبت، ودائما حسب هذا الرأي، من سوريا، فالكثير من مسلمي لبنان منذ عهد قريب وإلى 1936، كانوا يعتبرون أنفسهم سوريون وليس لبنانيين منفصلين عن سوريا، ولم يقبلوا بالأمر الواقع إلا بالاستقلال كما قلت سنة 1943.

خامساً إن الميثاق الوطني لسنة 1943 وهو يضم اتفاق الطائف، خلق توافقاً مسيحيا إسلاميا نسبياً وتوجيهاً في السلطة، بحيث عدّلت وثيقة الطائف الكيان اللبناني. ومن الملاحظ أن المعارضة الإسلامية في الأول كانت ترتكز على انعدام العدل في توزيع السلطة وهو نفس الأمر الذي يقوله المسيحيون وخاصة الموارنة بالنسبة لاتفاق الطائف. إن معاهدة الإخوة لسنة 1991 جاءت تتويجاً لجهود حثيثة ومركزة قامت بها الحكومة السورية لضمان تنفيذ رؤيتها للوضع في لبنان، وقد وجدت في اتفاق الطائف التي حازت على الموافقة الدولية الأرضية القانونية الصالحة لذلك، التي عملت وبجهد كبير على ترسيخها بالوثيقة وانتزعت موافقة كل الأطراف. إن هذا التنسيق يصب في خانة واحدة هو الطريق

نحو التكامل والإلتحام بين الدولتين، تلك الوحدة التي تعتبرها سوريا طبيعية فالحكم فيها ينادي بالوحدة، وهناك عوامل قد تساعد على ذلك، فهما أقرب دولتين لبعضهما جغرافياً وتاريخياً وسياسياً، ومصلحة الغرب تتمكّن في وجود لبنان سياسياً وأمنياً مضبوط وهذا لا يحدث إلاّ بصيغة الوحدة. وبالرغم من أن وجود الجيش السوري في لبنان في ظروف غير عادية وما أدّى إليه ذلك من نظرة سلبية للسوريين وسوريا، فإن الخطوات القانونية التي تسير عليها العلاقات الثنائية بين البلدين إذا استمرّت ستؤدّي إلى هذا التلاحم، ولقد أصبحت الخطوة الأولى مقبولة نسبياً من طرف الرأي العالمي والإقليمي إذ أنها تسير بلبنان وبخطوات ثابتة نحو دولة القانون، فإنهاء المليشيات غير القانونية وجمع الأسلحة وإقفال أربع موانئ بحرية غير شرعية ومكافحة التهريب من لبنان وإتلاف عدد كبير من كميات الحشيش وإحراق نباتاته في المزارع والبقاع تهدف كلّها إلى تقديم لبنان الشرعية على المسرح الدولي وكسب مصداقية يحتاج إليها وتبيان أن الوجود السوري في لبنان هو السبيل إلى استكمال دولة القانون.

الوضعية الحالية الآن لا تلغي الاتفاقيات، ومصير هذه الاتفاقيات مرهون بنتائج الانتخابات، إذا أفرزت الانتخابات برلماناً كالبرلمان السابق فإن هذه الاتفاقيات ستُدفع إلى الأمام ربما باتفاقيات أخرى، وإلا فإن المصير مجهول.

نحو تشريع عربي موحَّد
مستَمدّ من أحكام الشريعة الإسلامية

إدريس العلوي العبدلاّوي

لقد جاءت الشريعة الإسلامية بتصور شامل ونظر متكامل لهذه الحياة ولجميع التصرفات التي يجب أن تكون منسجمة مع ما يحمله الإنسان من عقيدة صافية نقية، فتبرزَ على ضوئها أفعال صالحة خيرة، والقرآن الكريم، المصدر الأصيل والركن الركين لهذه الشريعة الغراءِ من جملة مقاصده الكريمة، تربية الفرد والجماعة، تلك التربية التي تدعو إلى صفاءِ القلب من سوءِ الصفات، كما تحض على التعاون بين الأفراد والجماعات.

ومن خصائص هذه الشريعة السَّمَاحَة واليسر، وهما أمران مستفادان من أصولها وفروعها، وأن الإحسان في المعاملات من وسائل هذه السماحة، وأسباب اليسر، كما أن هذه الشريعة قائمة على معنى اجتماعي سواء على صعيد العبادات أو المعاملات مما يحقق عوامل التعاون والتضامن.

إن الشريعة الإسلامية تعتمد قبل كل شيء على وجدان الإنسان لا على قوات السلطان، وغايتها هي مصلحة الإنسان كخليفة في المجتمع الذي هو منه، وكمسؤول أمام الله الذي استخلفه على إقامة العدل والإنصاف. وإذا كان القانون الوضعي يهتم بالمساواة فإن الشريعة الإسلامية تهتم بتحقيق العدالة، فالمساواة تعني فقط تطبيق القانون القائم على الجميع كيفما كان القانون، بينما الشريعة الإسلامية تقصد إلى تحقيق العدالة ولا تعترف بأي قانون مناف لمقاصدها، كما أنها كلفت الإنسان في ميدان المعاملات أن يكون هو نفسه الحارس على ضمان العدالة، ولأجل ذلك ألزمته بأن ينصف غيره من نفسه ولو كان القانون أو القضاء بجانبه، مفرقة في ذلك بين الحقيقة القضائية والحقيقة الواقعية.

إن الناظر للتراث الفقهي الإسلامي، الناطق بالعظمة والخلود، ليقف مشدوهاً وهو يقدّر قيمة ما تركه الأجداد للأحفاد، ويزداد عبء هذا التقدير في عصرنا الحاضر الذي أصبحنا نطل فيه على ذلك التراث الزاهي من جميع أطرافه، وقد اتسعت آثاره، وترامت نواحيه وهو يزخر بعلوم شتى.

وقد حاول البعض من الدارسين والمهتمين بهذا التراث الخالد أن تتعلق همّته بمحاولة إخراجه إلى الوجود بوسائل التحقيق والتوثيق المختلفة، وهي ناحية لا ينكر فضلها لما لها من مراعاة الحفظ والصيانة، ولكن ذلك لا يكفي في خدمة هذا التراث واستغلاله وتقريبه من الأذهان والواقع المعاش ليكون مرآة للبيئة الاجتماعية المطبق فيها، ما لم يعزز بجانب الدراسة والتمحيص والتقويم والمقارنة بالأوضاع الحالية، وما شاع من الدراسات القانونية المتعدّدة الجوانب في مختلف مظاهر الحياة الاجتماعية.

وإننا حين نذكر هذا النوع من الدراسة المبنية على المقارنة والمقابلة، فلسنا نحط من قدر فقهنا الإسلامي الذي سادت أحكامه، وامتدت شجرته الوارفة الظلال على جميع الأوطان الإسلامية بحكم محاسن أحكامها، وتعدد مصادرها هي ملائمة لكل عصر وأوان، مهما امتدت الدنيا وتجدد تقدمها ورقيها، وهي شريعة بعيدة عن التقصير والقصور، ومحفوظة عن أن يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها على مر الزمان والعصور.

إن هناك ثروة قانونية لا تنكر قد عمت البلدان الإسلامية، وهذه الثروة تحتاج إلى تأصيل وتحليل، ومقارنة ومقارعة الدليل بالدليل، وليست كلها دون فائدة، وإنما تنظر على ضوء فقهنا الإسلامي، ذلك الفقه الذي لا ينضب معينه، ولا تنفذ حججه وبراهينه.والدراسات المقارنة ليست غريبة عن فقهنا الإسلامي، إذ برجوعنا إليه نجد أن الفقهاء المسلمين اهتموا بعلم خاص سموه «بالخلاف العالي» ومضمن هذا العلم هو التعرف على الدلائل الأصلية للمسائل الفقهية، وما بني عليه كلّ قول فقهي منها، فتارة تربط الفروع بالأصول، وتارة أخرى تربط الأصول بالفروع في صعيد واحد، لتظهر بوادر الحجة والبرهان، وتتفتح العقول والأذهان، فوسط هذا الميدان من الدراسة المعمقة يحاول الدارس أن يستجليَ حقائق الفقه الإسلامي، مستفيداً من منهجية الدراسات القانونية الحديثة، وخاصة الناحية الشكلية تنسيقاً وتبويباً، ثم عرض نصوص وموارد القانون الوضعي على حقائق وأحكام هذا الفقه أيضاً، كمحاولة من أجل الاستنتاج، ومعرفة مدى التطابق والتوافق، أو التخالف والتباين.

لقد راعت التقنيات الوضعية العربية الإسلامية الاحتفاظ بقدر كبير من القوانين المعمول بها في حينها، وذلك منعاً للطفرة ومضارها، ورغبة في الإفادة

من استقرار تلك القوانين بها، بعد أن صقلها العمل وأوضح الاجتهاد غامضها وأكمل نقصها. وكل منها توخت بدرجات متفاوتة وصل حاضرها بماضيها، وتوثيق الصلة بينه وبين تراثها القانوني العظيم، متمثلا في الفقه الإسلامي الذي ظل هو القانون العام لهذه التقنيات قروناً طويلة في جميع تلك البلاد حتى وضع التقنيات الحديثة بها بل ما يزال هو القانون العام في بعضها. وكل منها استهدفت استيعاب تيارات التشريع العالمية، والأخذ بأسباب تطويرها، تقريباً للشقة بين أحكامها وأحكام تقنيات البلاد العصرية المتقدّمة، وتسيير التعامل والتبادل مع أهل تلك البلاد، بعد أن أصبح العالم كلّه يكاد أن يكوّن وحدة متكاملة لا يستغني بعضها عن بعض.

لقد فرض الرجوع إلى الفقه الإسلامي عند وضع التقنيات الحديثة في أكثر البلاد العربية والإسلامية أولا وقبل كل شيء، أنه كان يمثل القانون القائم في تلك البلاد وقت إعداد تلك التقنيات، لقد ارتبط الفقه الإسلامي بتاريخ الحضارة العربية والإسلامية وأمدّها بالأسس القانونية التي ساعدت على ازدهارها وانتشارها بضعة قرون في ربوع أوربا وحتى أقاصي آسيا، وظل هو القانون العام في البلاد العربية والإسلامية إلى وقت قريب جداً، بل لا يزال كذلك في بعضها حتى الآن فضلاً أنه ينبثق من مثل عليا تقوم على أساس الدين الإسلامي، يضاف إلى ذلك أن هذا الفقه بلغ بفضل اجتهاد أعلامه المجتهدين شأواً عظيماً من الأصالة والدقة ومن إحكام النظم، وحوى أعداداً لا تحصى من حلول المسائل، مما جعل فقهاء الغرب يعترفون له في مؤتمراتهم الدولية بمكانة سامية بين النظم القانونية في العالم، وبأنه يعدّ في طليعة المصادر الصالحة لسد حاجات التشريع الحديث.

وهكذا فقد سجّل مؤتمر القانون المقارن المنعقد بمدينة «لاهاي» سنة 1931 قراره التاريخي الهام القاضي باعتبار الشريعة الإسلامية مصدراً من مصادر التشريع العام، وأنها حية قابلة للتطور، وأنها شرع قائم بذاته، ليس مأخوذاً من غيره.

لم يجئ الإسلام بالعقيدة الدينية الصحيحة وحدها، ولا بالنظام الأخلاقي المثالي الذي يقوم عليه المجتمع فحسب بل جاء مع هذا وذاك بالشريعة المحكمة العادلة. هذه الشريعة التي تحكم الإنسان وتصرفاته ومعاملاته في كل حال. في علاقته مع خالقه، في خاصة نفسه، في علاقته بأسرته، وفي علاقته بالمجتمع الذي يعيش فيه، وفي علاقات أمته بالأمم الأخرى.

ليس الإسلام إذن ديناً فقط له عقائده المعروفة، بل هو دين ودولة معاً، إنه يمثّل أيضاً نظريات قانونية وسياسية، نظام كامل، ومنهاج شامل.

لقد كان كتاب الله الميزان الأعلى، والمعيار الأسمى، والمعين الذي لا ينضب، والسلسبيل الذي لا يغور ولا يذهب، والنبراس المنير الوهاج حين يعمّ الظلام وتلتطم الأمواج.

وإذا كانت العبادات مَبْنية على مقاصد قارة، فلا حرج في دوامها ولزومها للأمم والعصور إلا في أحوال نادرة تدخل تحت حكم الرخصة، أما المعاملات فبحاجة إلى اختلاف تفاريعها باختلاف الأحوال والعصور، فالحمل فيها على حكم لا يتغير، فيه حرج عظيم على كثير من طبقات الأمة. ولذلك كان دخول القياس في العبادات قليلا نادراً، وكان معظمه داخلاً في المعاملات.

إن قواعد الشريعة الإسلامية تحدد المثل العليا لما يجب أن يكون عليه سلوك الأفراد في المجتمع، فهي من هذا وليدة المعتقدات والعادات المتأصلة في النفوس، ويجد الناس أنفسهم ملزمين باتباعها وفقاً لوازع أدبي يحكم معاملاتهم ويسود علاقاتهم الاجتماعية.

لقد اقتضت الحكمة الإلهية أن يكون الدين الإسلامي صالحاً ومصلحاً للإنسانية، ملائما للطبائع البشرية، صالحاً لكل زمان ومكان، وافياً بالمقاصد الضرورية والحاجية والتحسينية، يقوم بحفظ الدين والنفس والمال والنسل والعقل، ويرفع عن الناس الحرج، ويدفع عنهم المشقة، ويفتح لهم باب الأخذ من محاسن العادات، ويحول بينهم وبين المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات.

إن فكرة توحيد التشريعات العربية وفقاً لأحكام الشريعة الإسلامية ليست حديثة العهد، فهي نتيجة طبيعية لما جبلت عليها الأمة الإسلامية من اتحاد وائتلاف، وتعاون على إعلاء كلمة الحق مصداقاً لقوله تعالى : ﴿ وتَعاوَنُوا عَلَى البِرِّ والتَّقْوَى ولا تَعَاوَنوا عَلَى الإثْمِ والعُدْوان ﴾[1] ويمكن اعتبارها امتداداً لفكرة تدوين الفقه الإسلامي التي طرحت مع اكتمال وضع المذاهب، بعد أن جمع القرآن الكريم في عهد الخليفة أبي بكر رضي الله عنه، ودونت السنة النبوية في العهد العباسي، عندما طلب الخليفة أبو جعفر المنصور من الإمام مالك بن أنس أن يدون مذهبه حتى يحمل الناس على العمل به، فكتب «الموطأ» في الحديث فقط، وأبى أن يدوّن سائر الفقه، وأن يقبل بحمل الناس على اتباع مذهبه دون المذاهب الأخرى[2]، ولاشك أن هذه الفكرة قد راودت دعاة النهضة الفقهية الحديثة، التي أعد بذورها الفقيهان ابن تيمية وابن قيم الجوزية في النصف الثاني

من القرن الثامن الهجري، ثم استمرت في القرن التاسع عشر من الميلاد، حيث قامت أصوات لعلماء ومفكرين، كجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده تنادي بالنهوض من الركود، ونفض الغبار عن الفقه الإسلامي، والتحرر من التقليد والعودة إلى الشريعة الإسلامية في مبادئها ومقاصدها الصحيحة.

إن الفقه الإسلامي يعتبر نظاماً فقهياً عظيماً، يحتوي على ثورة زاخرة من المفاهيم الفقهية، وعلى أساليب فنية رائعة كما يتضح ذلك من أشغال المؤتمر المنعقد في باريس في شهر يوليوز 1951 تحت شعار «أسبوع الشريعة الإسلامية».

ويذكر الأستاذ السنهوري «أن الشريعة الإسلامية لو عبّدت سبلها لكان لنا في هذا التراث الجليل ما ينفع روح الاستقلال في فقهنا، وفي قضائنا، وفي تشريعنا، ثم لأشرفنا نطالع العالم بهذا النور الجديد، فنضيء به جانباً من جوانب الثقافة العالمية في القانون[3].

وقد أكد نفس المعنى الأستاذ شفيق شحاتة وهو مسيحي الديانة حيث قال : «والبلاد العربية في إبان حضارتها حكمها قانون منبعث من صميم عقيدتها، يتمثّل في الشريعة الإسلامية، والشريعة الإسلامية ظلت سائدة مطبقة تطبيقاً شاملا لمختلف نواحي الحياة العربية، وذلك لمدى قرون طويلة، فإذا أردنا الرجوع بالبلاد العربية، إلى مقوماتها الأصيلة، تعين علينا الرجوع إلى هذا الينبوع، لنتعرف منه أنظمة تتفق وحاجات العصر»[4].

ولما كان مجلس جامعة الدول العربية حريصاً على تحقيق توحيد التشريعات العربية، باعتبار الخطوة الأولى لإرساء وحدة الدولة العربية فقد شُرع في تنفيذ

هذه الفكرة سنة 1974[5]، بتشكيل لجنة تتولى دراسة القانون المدني وقانون الإجراءات أو المسطرة المدنية في مرحلة أولى وكانت مكونة من خبراء من اثني عشر بلداً عربياً يمثلون تونس، البحرين، السودان ، سوريا، العراق، لبنان، ليبيا، مصر، المغرب، موريتانيا، اليمن الجنوبي، فلسطين.

وقد كان لي شرف تمثيل بلادي في هذه اللجنة، كما انضم إلى اللجنة خبيران يمثلان المملكة العربية السعودية، والإمارات العربية المتحدة. وقد التقى وزراء العدل العرب لأول مرة في شهر دجنبر سنة 1977 بالرباط، وأعلنوا عزمهم على تكثيف الجهود وتنسيقها لتحقيق وحدة تشريعية عربية، تستمد تعاليمها من الشريعة الإسلامية، وكان ذلك بمساهمة المنظمة العربية للدفاع الاجتماعي التي نظمت هذا المؤتمر، وتولّت أمانته المؤقتة، ثم أعدت المؤتمر الثاني لوزراء العدل العرب الذي انعقد في صنعاء في شهر يبراير 1981، ووضعت فيه ما سمي بخطة صنعاء لتوحيد التشريعات العربية، كما تقرّر في هذا المؤتمر إنشاء مجلس دائم لوزراء العدل العرب، صادق على نظامه الأساسي مجلس جامعة الدول العربية بموجب قرار رقم 4218 صادر بتاريخ 23 شتنبر 1982، ويُعنى هذا المجلس – الذي اختير له آنذاك الرباط كمقر- بالتعاون بين الدول العربية في المجالات القانونية والقضائية، وقد انعقدت الدورة الأولى لهذا المجلس بمدينة الرياض من 4 إلى 6 أبريل 1983 للنظر في توحيد التشريعات والنظم القضائية العربية، واختتم وزراء العدل العرب مؤتمرهم هذا بالتوقيع على اتفاقية الرياض للتعاون القضائي والمصادقة على التنظيمات المتعلّقة بمجلسهم، وإصدار عدد من التوصيات.

ثم انعقدت الدورة الثانية لهذا المجلس ببغداد من 16 – 18 أبريل 1984 لتنفيذ القرارات الصادرة عن دورته الأولى ومواصلة النظر فيما أعدّته اللجان المختصة من مشاريع قانونية موحدة، فماهو الإطار الذي حدد لتوحيد التشريعات العربية ؟ وماهي العقبات التي تعترض تنفيذه ؟

أولا : لم تتعرض المادة الثانية من ميثاق جامعة الدول العربية المتعلّقة بالعمل على التعاون بين البلاد العربية في مختلف المجالات، إلى توحيد التشريعات العربية وفقاً للشريعة، إلى أن صدر عن مجلس الجامعة القرار رقم 2100 الصادر بتاريخ 21 مارس 1965، والقاضي بتشكيل لجنة من الخبراء القانونيين من مختلف البلاد العربية للنظر في توحيد تشريعاتها، والبدء بدراسة توحيد القانون المدني باعتباره القانون الأساسي في المعاملات، ثم القرار الصادر سنة 1974 عن مجلس الجامعة، والقاضي بتشكيل لجنة واحدة تتولى دراسة القانون المدني وقانون المرافعات المدنية، حسبما تقدّمت الإشارة إليه، ومع ذلك، فقد حددت هذه اللجنة منذ اجتماعها الأول، الذي انعقد بمقر الأمانة العامة بالقاهرة في شهر ديسمبر 1974، أن عملها سيرتكز على الفقه الإسلامي، كما أكدت في اجتماعها الخامس بالقاهرة في شهر ديسمبر 1978 على اعتبار الفقه الإسلامي، هو المصدر الوحيد لمشروع القانون المدني العربي الموحد الذي تقوم بإعداده، واعتبار الأخذ من القوانين المدنية العصرية مقصوراً على الأسلوب والصياغة والتركيب والتبويب».

أما عن الطريقة التي يتم بها عمل اللجنة في توحيد التشريعات، فقد اقترح اعتماد أحد القوانين العربية الأكثر أخذاً بالفقه الإسلامي، كمشروع ينطلق منه

النقاش، ووقع التعرض في هذا المجال إلى القانون المدني العراقي، اعتباراً لأن هذا القانون، الصادر سنة 1951، والمطبق منذ سنة 1936، وكانت مهمتها تدوين نظرية عامة للالتزام، والتمهيد للقانون المدني العربي، على أساس نصوص الفقه الإسلامي، بدون التقيد بمذهب معين، مع إدخال ما تقتضيه ظروف التطور من اقتباس عن القوانين العصرية[6]، إلا أن هذه الطريقة استبعدت، وفضلت عليها اللجنة إنشاء لجنة فرعية لإعداد مشروع المناقشة، ووقع ذلك فعلا في الاجتماعات الموالية. ومع ذلك فقد وافقت اللجنة العامة في اجتماعها السادس، المنعقد في تونس في شهر ديسمبر 1980، على اتخاذ القانون الأردني منطلقاً لعمل الخبراء، ومع ضرورة تعديل الأحكام التي قد لا تكون متفقة تماماً مع أحكام الفقه الإسلامي.

ولارتباط توحيد التشريعات العربية بفكرة تدوين الفقه الإسلامي، يجدر التذكير أن الخلافة العثمانية كان لها الفضل في تحقيق تدوين رسمي يرتكز على مبادئ عامة وقواعد كلية، بدون التدخل في الجزئيات والتفاصيل فنجد بعضها في صيغة متشابهة، سواء في مجلة الأحكام العدلية العثمانية، الصادرة سنة 1876، أو في مجلة الالتزامات والعقود التونسية والمغربية الصادرة سنة 1906 و1913 أو في القوانين : الجزائري الصادر سنة 1979 والكويتي الصادر 1980.

ولعل أكبر دليل على أن التطور الاقتصادي لا يشكل عقبة في طريق الشريعة ما وقع سنُّه في المملكة العربية السعودية من التنظيمات في المجال التجاري والمصرفي[7]، تجمع بين مطابقتها للشريعة الإسلامية والأخذ بمتطلبات الحياة العصرية.

ألا أنه تجدر الملاحظة أن المعاملات المدنية والتجارية قد تكون المجال الأيسر لتوحيد التشريعات في شأنها وفقاً لأحكام الشريعة، خاصة وأن القوانين الوضعية المتعلقة بها مأخوذة إلى حد كبير عن الشريعة في مختلف مذاهبها، فلم يبق سوى التوفيق بينها، وهو ما وقع القيام به في عملية توحيد التشريعات من قبل الأمانة العامة لمجلس وزراء العدل العرب، من حيث جعل القواعد الشرعية المتفق عليها هي المصادر المعتمدة للتقنين العربي الموحد.

ثانياً : قد تكون أهم الصعوبات، التي لا زالت تشكل عقبات تعترض طريق التوحيد، هي تلك التي تتعلّق ببعض مسائل الأحوال الشخصية، وتطبيق الحدود الشرعية في ميدان القانون الجنائي.

1) تتميّز مسائل الأحوال الشخصية عن غيرها من المسائل المدنية أولاً في أن الأحكام الشرعية التي نزلت في شأنها هي الأكثر عدداً وتفصيلاً، ثم إن قواعدها، خلافاً لقواعد المعاملات الأخرى التي تتسم بقابليتها للمرونة والتطور، هي قواعد ثابتة مستقرة، فالزوج هو الزوج في كل زمان ومكان، والأم هي الأم، والأبناء هم الأبناء، وقد تطرأ على العلاقات الزوجية والأسرية بعض التغيرات، نتيجة للتطورات الاجتماعية خاصة، إلا أنه لا يتوقع – ولا يحبذ – أن تُؤدّي إلى تغيير نظام الأسرة من حيث أسسه الشرعية.

لذلك، فقد ظلت هذه المسائل بمنأى عن تأثيرات القوانين الغربية، وأحكام الشريعة أكثر حضوراً في تنظيمها مما هي عليه في الميادين الأخرى، كما خصص لها التنظيم القضائي، حتى في عهد الاحتلال، قضاة ومحاكم خاصة لتطبيق أحكامها.

ومع ذلك، فلا تخلو العديد من التشريعات العربية، في مجال الأحوال الشخصية من قواعد اختلفت الآراء في مطابقتها للشريعة، فيرى البعض أنها نابعة عن اجتهاد لا يخرج عن نطاق أحكام الفقه الإسلامي، في حين يرى غيرهم أنها مخالفة للشريعة مخالفة صريحة، من ذلك ما جاء، على سبيل المثال، في القانون التونسي، من منع لتعدد الزوجات وتجريمه (الفصل 18 من مجلة الأحوال الشخصية)، وقيدٍ للطلاق وإجراءاته، مع إجازة التعويض المادي والأدبي في هذا المجال (المرسوم عدد 62/21 المؤرخ في 30 أوت 1962 المنقح بمقتضى القانون عدد 7 لسنة 1981 المؤرخ في 18 فيفري 1981)، (وإجازة التبني بمقتضى القانون 58/27 المؤرخ في 4 مارس 1965)، وإباحة الإجهاض (قانون عدد 65/24 المؤرخ في 1 جوييه 1965)، والوصية الواجبة (قانون عدد 59/77 المؤرخ في 19 ماي 1959).

ولا يتسع المجال هنا لبحث مخالفة هذه الأحكام للشريعة من عدمها، إذ إن الآراء في شأنها متعدّدة، وقد جاء في المذكرة الصادرة عن وزارة العدل في 3 أوت 1956، بمناسبة إصدار مجلة الأحوال الشخصية[8]، أن نصوصها أُخذت من مناهل الشريعة الفياضة ومختلف مصادرها، بدون تقيد بمذهب معين.

وبرأي طائفة من (الفقهاء دون أخرى) فجاءت أحكامها «في قالب عصري يتماشى مع الزمان، ولا يتصادم مع مبادئ الدين الإسلامي الحنيف».

أما عن تعدد الزوجات آثر المشرع التونسي منعه صراحة، بدون أن يترك المسألة لتقدير القاضي وإذنه، كما هو الشأن في بعض القوانين العربية، فمن

الفقهاء[9] من يتفق مع هذا المسلك، ويبين أن مسألة تعدد الزوجات «لم تعد مشكلة يمكن للمستشرقين وغيرهم من المفترين أن يشوهوها، فهي واضحة، أن الشرع قيدها، ونفر منها، ووضع لها شروطاً تكاد تكون مستحيلة، ثم إن الفقهاء نبهوا إليها، وحذروا منها، وقالوا بلزوم الاحتياط من الوقوع في مساوئها وفي أضرارها».

ونلمس أثر هذه الأسباب في المذكرة التوضيحية القيمة المرفقة بمشروع القانون العربي الموحد للأحوال الشخصية، المستمد من أحكام الشريعة الإسلامية[10]، حيث أكدت على أن «الزواج في حدود الأربع هو أمر جوازي ليس مطلوباً على سبيل الترغيب، وهو أيضاً مقيد بقيود»[11]، وعلقته المادة 30/أ من المشروع بشرط العدل : «يجوز الزواج في حدود أربع نسوة إلا إذا خيف عدم العدل[12]، وتضمنت الفقرة «ب» من هذه المادة شروط التعدّد، الذي لا يكون إلا بإذن من القاضي، حيث يتعيّن عليه أن يتحقق من وجود مصلحة مشروعة (وتتمثل عادة في عقم الزوجة، او إصابتها بمرض عضال، وعدم رغبة الزوج في مفارقتها، وفي البقاء بدون ذرية)، وأن تكون للزوج كفاية مالية لإعالة أكثر من زوجة، وأن تشعر المرأة المخطوبة بأن مريد الزواج بها متزوج من غيرها، وأن تخبر الزوجة بأن زوجها يرغب في الزواج عليها، كما أقرت المادّة الموالية، أي 31، حق المرأة أن تشترط في العقد ألا يتزوج عليها زوجها، وكل هذه القيود تهدف إلى حماية المرأة، فشرط إخبارها بأن مريد الزواج بها متزوج بغيرها يترك لها خيار الرفض متى كانت غير راغبة في المشاركة في زوجها مع أخرى، كما أن من حقها في كل الأحوال ألا تكون في هذا الوضع باشتراطها في العقد ألا يتزوج عليها زوجها على أن الشرط الثالث من الفقرة «ب»من المادّة

30 المتعلق بوجوب إخبار الزوجة بأن زوجها يرغب في الزواج عليها، يبدو أنه عديم الفائدة، طالما يعلق الزواج الثاني على موافقة الزوجة، وهذا غير وارد في نص المشروع. ومهما كان الأمر فلا شك أن تطبيق هذه القيود والشروط يؤدي إلى جعل القاعدة استثناء والاستثناء قاعدة، بحيث يلتقي المشروع في فحواه مع التشريع التونسي، لولا الإطلاق في المنع، الذي ذهب إليه هذا التشريع الأخير والتدخل بصفة جذرية في هذه المسألة اعتباراً للمصلحة، عوضاً عن ترك البت فيها وفي شروطها للقاضي.

ولم يكن من المتوقع أن يصدر المشروع الموحد في هذا المجال على غير الصيغة التي صدر عليها، التي انطلقت من تقرير أصل الإباحة، ثم قيّدته بشروط مستمدّة من الشرع ومن اجتهادات الفقه الإسلامي، فليس بإمكان الخبراء أن يقفوا على واقع كل بلد من البلاد العربية، لاختلافه بين بلد وآخر، ولطبيعته النسبية، كما يتعذر عليهم التوفيق بين ظروفها الاجتماعية بالدخول في تنظيمات تتناول الجزئيات والتفاصيل، وبالتالي قد يكون من الصعب لأيٍّ كان أن يجازف بإبداء الرأي حول حظوظ تطبيق هذا المشروع، وغيره من المشاريع المماثلة رغم قيمته التي لا يتطرق إليها الشك، في دولة أو أكثر، تعتبر موقفها في هذا المجال كسباً لا يتصور العدول عنه، بعد تطبيق استمر مدّة طويلة فأصبح بذلك جزءاً من واقعها الاجتماعي.

ولعل هذا الواقع هو المطية المشروعة للعديد من القوانين الوضعية العربية[13]، لسن قواعد تتفاوت مكانتها بين الاجتهاد في نطاق الشريعة، ومخالفتها الصريحة لها.

ومع ذلك ينبغي إعطاء هذا الواقع ما يستحقه من أهمية، فمن البديهي أن كل تشريع لا يأخذ معطيات المجتمع الذي يطبق فيه بعين الاعتبار لن يكون مآله سوى الإهمال ثم الزوال، وقد أدّى الأخذ بالظروف المحلية إلى انقسام التشريع في بعض الدول، كالولايات المتحدة الأمريكية، إلى فرعين : قواعد فيدرالية يشمل تطبيقها كل الولايات، وقواعد محلية على مستوى كل ولاية.

وليس هذا التفريع غريباً عن الفقه الإسلامي، إذ إن انقسام الفقهاء من أهل السنة في العهد الإسلامي الأول، إلى مدرستين : مدرسة أهل الحديث في الحجاز، ومدرسة أهل الرأي في العراق، يرجع أساساً إلى اختلاف البيئة بين الجزيرة العربية والعراق، وتباين ظروف الحياة بينهما.

ولأن هذا الواقع يتكون من معطيات محلية، فلا يمكن تقديره غير البلد المعني، حسب معايير هو حر في تحديدها، سيما وأن مبدأ السيادة لا يترك لأحد ولاية على أحد، وبالتالي فلا يحق لأي كان، سواء على مستوى الدول أن يقرر لغيره ما يجوز وما لا يجوز، أو «أن يرمي غيره بالإلحاد والكفر»[14].

لذلك، فإذا كان من الطبيعي أنه لا يمكن لتشريع موحد أن يأخذ بعين الاعتبار ظروف كل بلد من البلدان التي يقصد تطبيقه فيها، فإن تجاهل هذه الظروف قد يؤدي إلى انعدام هذا التشريع من ناحية عملية، إن هو تجاوز القواعد الكلية، وامتد للجزئيات والتفاصيل.

2) أما المسألة الثانية التي تعترض طريق توحيد التشريعات العربية، فهي المتعلقة بتطبيق الحدود الشرعية في الميدان الجنائي، وما يوجه العقوبات البدنية،

كالقطع والجلد والرجم، من اعتراضات وانتقادات، كوصفها بالقسوة والوحشية، وأن تطبيقها علنيا يتنافى مع وجوب اعتبار كرامة الإنسان مهما كان مخطئا،
ومن أن تطبيقها علنيا يتنافى مع وجوب اعتبار كرامة الإنسان مهما كان مخطئاً.
ومن الطبيعي أن تثيـــر هذه الانتقادات حفيظة بعض العلماء، منهم من يرى أن من يصف العقوبات الشرعية بالقسوة والوحشية كان أولى به أن ينظر إلى القسوة والوحشية التي يرتكب بها الجناة جرائمهم، ويعمد الجميع إلى إجراء مقارنات بين الأمن الذي يسود في الدول التي تطبق الشريعة الإسلامية، واختلاله في تلك التي تحكمها القوانين الوضعية في الميدان الجنائي.

والملاحظ أن ما كتب في هذا المجال لا يخلو من موقفين : إما موقف سلبي، يتحاشى الخوض في اختلاف الآراء، سواء كان ذلك لقناعة بنظام دون آخر، مما يجعل النقاش عديم الجدوى، أو لتجنّب الانتقادات في مجال يتميّز بحساسيته المفرطة، أو موقف تهجمي يكيل الاتهامات، في لهجة ازدراء وأسلوب تسفيه. وقد قام الخبراء المكلفون بإعداد مشروع قانون جنائي عربي موحد، وصياغته في قواعد تناولت المبادئ العامة، والعقوبات والتدابير الوقائية، والجرائم وأنواعها، وظروف ارتكابها. وكل هذه القواعد تنطلق من النظام الجنائي الإسلامي، من حيث تحديد جرائم الحدود والقصاص والتعازير، وعقوبتها الشرعية، لذلك يمكن اعتبار هذه الوثيقة تدويناً هاماً لأحكام الإسلام في المجال الجنائي، أتت المذكرة الإيضاحية المرفقة بها «لتوضيح» هذه الأحكام، فلم تتوسع في مناقشة الاتجاهات الجنائية الحديثة وفضلت عدم الإشارة إلى ماهو مطبق فعلاً في النظم العربية الحالية، فكان المشروع العربي مشروعاً إسلامياً، يعتمده النظام الذي يقرر تطبيق الشريعة في الميدان الجنائي، لكن لا يجد فيه من اتخذ موقفاً مخالفاً لذلك ما يدفعه لتبنيه.

والواقع أن ازدواجية الشريعة والقانون في مجال الجريمة والعقوبات مبالغ فيها، خاصة من غير المختصين، الذين لا يتصورون أن الشقة والخلاف ظاهرهما أكبر من باطنهما. ففيما يتعلق بحد السرقة[15]، لا سبيل للإنكار أن عقوبة بتر اليد لها قوة ردع لا تقاس فعاليتها بالعقوبة السجنية التي يتعرض لها السارق في النظم الوضعية، وبالتالي فنحن نقرأ أو نسمع أن هذه العقوبة، أي البتر، لم تطبق إلا مرات معدودة في عهود مختلفة، كما كان الأمر في عهد عمر بن الخطاب، أو حالياً في بلد كالمملكة العربية السعودية، وذلك بالمقارنة مع مئات، بل آلاف الأحكام التي تصدر يومياً عن المحاكم بعقوبة سجنية على مرتكبي السرقة.

أما إذا تجاوزنا القاعدة العامة والمظهر الخارجي لعقوبة السرقة إلى تفاصيل تنظيمها، فنحن نلاحظ أن كلا من الشريعة والقانون يقسمان السرقة إلى نوعين. ففي الشريعة، هناك السرقة الموجبة للقطع، وهي التي توفرت فيها شروط تطبيق الحد، من أن يكون المسروق مالاً مملوكاً للغير، بلغ نصاباً معيناً، وأخذ من حرز بقصد التملك. والسرقة التي تعاقب تعزيزياً، أي بعقوبة يقدّرها القاضي، ويكون عادة بالجلد والسجن، وهي أقل خطورة من الأولى. وهذه الخطورة هي المعيار الذي يستند إليه القانون في تفريع السرقات إلى السرقة البسيطة، وهي جنحة، والسرقة الموصوفة، وهي التي اقترن ارتكابها بظروف تشديد، ولذلك فهي جناية. فإذا علمنا أن الحد في السرقة، كما يراه بعض الحنابلة والشافعية، يرفع بالتوبة، وأن بعض علماء الشريعة يرون أن هذا الحد لا يوقع على الجاني إلا في صورة العود، وهو ظرف مُشدّد في العقوبة في القانون الجنائي، نصل إلى نتيجة أن حد القطع يمكن أن يقتصر تطبيقه في جرائم السرقة التي يرتكبها العائد، بالإضافة إلى ظرف تشديد آخر يتمثل عادة في فك الحرز، وهو النوع الذي يخصص له القانون الجنائي أقصى العقوبات.

ولما كنّا نجد في التاريخ الإسلامي أمثلة لتعليق تطبيق الحد على السارق، أو إسقاطه في بعض الظروف الخاصة، فنهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن قطع يد السارق في زمن الحرب خشية من أن ينتقل إلى صفوف الأعداء، وكذلك أسقط عمر بن الخطاب رضي الله عنه هذا الحد في عام المجاعة بسبب الضرورة والابتلاء. ومع اعتقادنا أن إدراج القطع كعقوبة للسرقة، وخاصة للسرقات الخطيرة، أو ما يعبر عنه بالسرقات الموصوفة، يؤدي حتماً إلى ردع كل من تسول له نفسه ارتكاب هذا الجرم، وتحقق بالتالي أمناً نحن في أمسّ الحاجة إليه، فنحن نرى أن من بين المسائل التي كان – ولا يزال – وبإمكان الخبراء المكلفين في إعداد القانون الجنائي الموحد مناقشتها، النظر في كيفية تنفيذ العقوبة بطريقة تتماشى ومقتضيات العصر، بالنظر إلى ما يخوله الشرع من سلطات لولي الأمر تمكنه من أن يستبدل عقوبة بأخرى، فيقرر، مثلا الاستعاضة عن القطع أو الرجم أو الجلد بوسيلة أخرى[16]، إذ إن الدين يسر لا عسر، والقول بأن الشريعة صالحة لكل زمان ومكان لا ينفصل عن التذكير بمرونتها وقابليتها للتطور. وقد ترك لنا الفقهاء المسلمون ثروة زاخرة، وأبواباً مفتوحة للاجتهاد، من استحسان ومصالح مرسلة، وأمثلة عديدة لتغيير الأحكام لتبدّل الأحوال[17]، ويتفق كل ذلك مع المبادئ الأساسية للشريعة، مصداقاً لقوله تعالى : ﴿ وما جَعَلَ الله عليكُمُ في الدِّين مِن حَرَجٍ ﴾[18]، و﴿ ويُريد الله بكُمُ اليُسرَ ولا يُريد بكمُ العُسْرَ ﴾[19].

3) إن تباين المصطلحات العربية في المجالين القانوني والقضائي حقيقة واقعة، وهي تشكل عقبة ينبغي عدم الاستهانة بها في سبيل توحيد التشريعات، وقد أكد المؤتمرون في الدورة الأولى لمجلس وزراء العدل العرب في مجال توحيد

التشريع على ضرورة الاعتناء بهذا الموضوع باعتبار أن توحيد المصطلحات هو الخطوة الأولى لتوحيد التشريعات، لا العكس، ولا شك أن توحيد المصطلحات ضرورة ملحة وهامة جدّاً، بحيث يجب أن يكون هناك على الأقل قاسم مشترك لبعض المصطلحات الهامة المتداولة.

إن أسس أحكام التشريع العربي الموحّد تامة بنفسها، محكمة بالتنظيم في نسجها، لا تحتاج إلى تكميل لأنها من الدين، والدين وحي من الله أوحاه إلى رسوله. وما فارق الرسول عليه السلام هذه الدنيا، حتى ترك الشريعة واضحة المناهج، عذبة الموارد، كاملة متيسرة المسائل، سهلة المقاصد كفيلة بمصالح الدين والدنيا، مؤسسة أصولها على قواعد محكمة ومثل عليا.

وإني أرى أن توحيد التشريعات العربية وفق المذاهب الإسلامية هو الوسيلة الحديثة الآن لتطبيق أحكام الفقه الإسلامي. وتقنين هذه الأحكام يعني جمعها في مدونة واحدة، وهذا يتطلب صياغتها في صورة قواعد عامة ومجردة بعد إتمام دراسة المعاملات في المذاهب الإسلامية المختلفة، دراسة مقارنة تستخلص منها وجوه النظر المختلفة واتجاهاتها العامة وطرق صياغتها وأساليب منطقها. لأجل ذلك فإني أرى أن وضع مشروع تشريع عربي موحد بين المذاهب الإسلامية يستلزم تنظيم مسائل الفقه الإسلامي المنتشرة في الكتب والدواوين، وجمعها بعد اختيار ما يوافق روح الشريعة الإسلامية ومقاصدها من مختلف المذاهب الإسلامية في ديوان جامع بعد التنقيح والترتيب، واختيار حسن التوبيب، وأحدث الأساليب، وتجنب ركيك العبارة، وحذف ما لا يحتاج إليه من الأقوال والخلافات، والاقتصار على الراجح أو المشهور أو ما به العمل والأكثر مطابقة لمقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها.

لقد كان للفقهاء السابقين مصنفات تتضمن قواعد أشبه بالقواعد القانونية الوضعية، ومنها المتون والمختصرات، ومنها كتاب «القوانين الفقهية» لابن جزي المالكي، ومجلة الأحكام العدلية وهي تقنين للفقه الحنفي وكتاب «مرشد الحيران لمعرفة أحوال الإنسان» لمحمد قدري باشا على غرار مجلة الأحكام العدلية. ولا يوجد أي مانع يحول دون تقنين هذه الأحكام وجمعها، ولا أي صارف معتبر شرعاً أو عقلا يصرفنا. إن هذا التقنين يقاس على إجماع الصحابة على جمع القرآن في مصحف بعد أن كان مجموعاً في الصدور ومكتوباً في أماكن شتى، كما يقاس أيضاً على تدوين السنة التي بتدوينها أمكن الوقوف على صحيحها وسقيمها، وتمييز قويها من ضعيفها، كما يقاس كذلك على تدوين الفقه بعد ذلك. وليس التقنين إلا صورة من صور تدوين الفقه، فهو كما يكون في صورة مختصرات أو شرح أو نظم، يمكن أن يتخذ شكل مواد متسلسلة في قواعد مرتبة حسب الأبواب والفصول، والعبرة بالمضمون لا بالشكل أو كما تقضي القاعدة الفقهية «العبرة بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني».

لقد قام الفقهاء بقسطهم الوافر من التحليل، حيث عمدوا إلى التأليف في فروعه ولجأوا إلى التركيب بعد التحليل، ويتعين البدء من حيث انتهوا لنصل بذلك ما كان قد انقطع، وسوف يلي التشريع العربي الموحد المستمد من أحكام الشريعة الإسلامية رغبات أمتنا الإسلامية ويعيدها إلى التحاكم فيما شجر بينها إلى شريعة ربها العليم الخبير، فيصل الخير ويعم الرضا وتزول الفوارق أو تخف كثيراً.

إن نفوس المسلمين جياشة بالرغبة الأكيدة للعودة إلى شريعة رب العالمين هذه الشريعة التي لبّت رغبات الأمة الإسلامية، ورفعت من قيمتها وهيمنت على كل شيء في حياتها أكسبها شخصية فذة وأورثها مادة فقهية فريدة من نوعها، غزيرة في مادتها أثبتت صلاحيتها لكل مجتمع في كل عصر، ونقلت الناس في الشرق والغرب من أوضاع اجتماعية وأخلاقية فاسدة إلى وضع كريم سليم، فكان هذا التراث الذي له ما يزيد عن أربعة عشر قرناً منها والذي جال في الآفاق شرقاً وغرباً، شمالاً وجنوباً، ونزل السهول والوديان، وواجه الأحداث في جميع الأطوار، فكانت ثروة فقهية ضخمة لا مثيل لها، وفيها يجد كل بلد أيسر الحلول لمشاكله. وغير خاف ما تعانيه بعض الدول الإسلامية من ويلات تطبيق القوانين الوضعية الغربية التي تحرم ما أحل الله أو تحل ما حرّم، وما أجدرنا بأن نولي وجهنا شطر فقهنا وأدلته ونجعل منه نبراساً يقتدى، ومنهاجاً يهتدى ويحتدى.

لكم ينير لنا التشريع الطريق في ركب الحياة، وكم يرينا من أساليب الفكر والنظام، ومن صورة التلاقي بين الناس تناسقاً وغير ذلك، ما قد يهدينا إلى التدبر في القانون الأكبر وما عسى أن يكون قانون الوجود الأزلي الذي أبدعه الله.

إن ما تم عرضه لا يعدو أن يكون مجرد خواطر، حول موضوع يحتل الصدارة في المجالين القانوني والقضائي، والتعاون في ذلك بين البلاد العربية، فالموضوع متسع الأطراف، ولا يملك أحدٌ أن يقطع فيه برأي، أو يلمّ بكل مشاكله، وأعسر من ذلك أن يأتي بحلول لها : إن كل شيء في هذا الكون يسير على وتيرة واحدة من الاتزان والاستمرار سواء في مجال العبادات أو المعاملات، بإذن الواحد القهار ليكون بهذا المنوال أدعى إلى الحكمة ومعرفة العليم الخبير

وليدل على الانسجام والوئام، فليس بين هذه الآيات الكونية، والمشاهدات الخارجية تنافر ولا تناحر، بل بينهما تعايش وحسن تجاور، ورغم اختلاف الطبائع والصور والمدار قال تعالى : ﴿ لا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدرِكَ القَمَرَ وَلَا اللّيلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُون.﴾

ومن خلال هذه الطبيعة الهادئة المنسجمة ألف عبرة للإنسان الواعي المفكر، لتكون أحواله وتشريعاته جارية على منوالها المحكم الرتيب.

والحقيقة أنه إذا كانت هناك وحدة في الماضي، فبفضل الشريعة وجدت، وبفضل هذه الشريعة ستبقى، وإذا كانت هناك وحدة يحاول العرب والمسلمون أن يعودوا إليها ويقيمون عليها أمورهم في الحياة الحديثة كما قامت عليها حياتهم القديمة، فالشريعة الإسلامية هي أساس هذه الوحدة الجديدة كما كانت أساس الوحدة القديمة، والمنطق يقضي بأن استقاء شرائعنا من الشريعة الإسلامية عمل يتفق مع تقاليدنا وقيمنا، وينبع من صميم واقعنا وأخلاقنا، ويسير مع استقلالنا الذاتي وشخصيتنا العربية والإسلامية الموحدة.

نسأل الله سبحانه وتعالى بأسمائه وصفاته، أن يجعل عملنا خالصاً لوجهه، وصواباً على وفق مراده ومراد رسوله ﷺ، وأن يجمع شمل الأمة الإسلامية على الحق، وأن يقر عيوننا بذلك عاجلاً غير آجل، وأن يلهمنا رشدنا ويهدينا سواء السبيل إنه سميع مجيب.

الهوامش

1) سورة المائدة، آية 2.

2) صبحي محمصاني «مقدمة في إحياء علوم الشريعة»، ص 99 وما بعدها.
«فلسفة التشريع في الإسلام» — ص 81 وما بعدها.

3) محمد عبد الجواد نقلا عن الأستاذ السنهوري «بحوث في الشريعة الإسلامية والقانون»، ص 95.

4) نفس المرجع، ص 51.

5) قرار رقم 3156 صادر بتاريخ 13 أبريل 1974.

6) صبحي محمصاني : «فلسفة التشريع في الإسلام»، ص 122

7) نذكر منها نظام المحكمة التجارية الصادر سنة 1350 هـ، ونظام الأوراق التجارية الصادر سنة 1383 هـ. ونظام مراقبة البنوك الصادر 1386 هـ. وغيرها كثير.

8) مجلة الأحوال الشخصية، في طبعتها الصادرة عن وزارة العدل بتونس سنة 1973، ص 3

9) صبحي محمصاني : «مقدمة في إحياء علوم الشريعة»، 11 ص 216.

10) انظر وثائق الدورة الأولى لمجلس وزراء العدل العرب، الوثيقة المتعلّقة بالبند الثاني من مشروع جدول الأعمال، موقف رقم 3 ص 62.

11) نفس المرجع ص. 124.

12) نفس المرجع ص. 42.

13) من أحدثها القانون المدني الكويتي، الصادر في الأول من أكتوبر 1980. وقد جاء في مادّته الأولى أن القاضي يحكم بالنص، فإن لم يوجد، فبالعرف، فإن لم يوجد «اجتهد القاضي رأيه مستهدياً بأحكام الفقه الإسلامي الأكثر اتفاقاً مع واقع البلاد ومصالحها».

14) انظر في ذلك صحيفة الجزيرة السعودية بعددها الصادر 24 أبريل 1983 ص 12 وجريدة «العمل» التونسية ليوم 14 ماي 1983 ص.6.

15) أنظر في ذلك : عبد الحميد متولي : «الشريعة الإسلامية كمصدر أساسي للدستور» منشأة المعارف بالإسكندرية، 1975، ص.45.

16) انظر في ذلك : عبد الجواد «بحوث في الشريعة الإسلامية والقانون» المجموعة الأولى، ص. 56.

17) صبحي محمصاني : «فلسفة التشريع في الإسلام» ص.170.

18) سورة الحج، آية 87.

19) سورة البقرة، آية 158.

مسألة التنبؤ في ميدان العلوم ونظرية العماء أو الفوضى[1]

إدريس خليل

1. مقدمة

موضوع التنبؤ في ميدان العلوم يندرج في اختصاص حديث العهد يتمحور حول ما يسمى بنظرية الفوضى.

تعتبر هذه النظرية ميداناً خصباً يتوقع أن يأخذ في القرن المقبل الصدارة بين الميادين العلمية نظراً لانعكاساته على اختصاصات كثيرة من العلوم الدقيقة والعلوم الاجتماعية.

باختصار شديد يمكن القول إن العلوم عند دراستها للأنساق الطبيعية كانت وما زالت في جل الميادين تجزئ كل موضوع متعلق بنسق معين إلى عدة مسائل علمية فتحلل كل مسألة على حدة وتستنبط منها معطيات ثم تجمع مختلف المعطيات فتصوغها في قانون يشرح حال النسق المذكور وخصائصه.

فالعلوم، من هذا المنظور متبعة للمنهج الديكارتي : تجزئ موضوعا مّا، فتحلّل أجزاءه ثم تستنبط وتستقرئ، مما أفضى بها تدريجياً إلى دراسة الجزئيات الدقيقة للمادة ولخلايا الكائنات الحية.

أما الطريقة المتبعة في الميدان الذي نحن بصدد الحديث عنه، فإنها مخالفة للمنهج الديكارتي بحيث ينظر إلى نسق مّا ككل وإلى عناصره لا من حيث هي فحسب بل في علاقات بعضها ببعض وفي تفاعلها، فتبين أن هذه العلاقات ليست بسيطة بالقدر الذي يتيح ترجمتها بمعادلات أو قوانين معهودة، وإنما هي علاقات متشعبة، وإن تفاعل عناصرها تفاعل مضطرب باستمرار، أو كما يقال تفاعل فوضوي.

ونظرا لحداثة هذه النظرية تبين لنا أنه لابد من وضعها في إطارها العام وفي إطارها الخاص، وهما معا متصلان اتصالا وثيقا بمسألة التنبؤ العلمي، ومسألة التنبؤ تتصل بمبدأ الحتمية العلمية وهذا المبدأ يطرح عدة استشكالات بخصوص مفهوم الزمان ووضع المصادفة وغيرهما.

لهذه الأسباب أراني مضطرا إلى تقديم الموضوع الذي يهمنا في عدة أحاديث يكون حديث اليوم مدخلا عاما له.

لذا سنتناول بالتتابع المحاور الآتية :

أ. مسألة الحتمية العلمية،

ب. مفهوم المصادفة ومستوياتها في العلوم،

ج. مسألة التنبؤ العلمي،

ح. نظرية الفوضى.

عندما طلب مني الزميل أمين السر الدائم أن أقدم حديثاً ضمن سلسلة أحاديث الخميس لم أتردد طويلا في اختيار الموضوع، لأنني كنت قد توقفت الليلة قبل مكالمتنا الهاتفية، عند آية من القرآن الكريم أتأمّل معانيها وإن كانت واضحة وضوح النهار، وهي آخر آية من سورة لقمان : ﴿إِنَّ اللهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ، وَيُنَزِّلُ الغَيْثَ، وَيَعْلَمُ مَا فِي الأَرْحَامِ، وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَاذَا تَكْسِبُ غَداً، وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ، إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾، (لقمان، 34).

إن الآية تشير بصريح العبارة، من خلال خمسة أمور سماها سيدنا محمد ﷺ بمفاتح الغيب[2]، إلى أن علم الغيب (كعلم الساعة) من اختصاص الله سبحانه وتعالى، وكذا علم الشهادة قبل أن يتجلى لإدراك الإنسان (يُنَزِّلُ الغَيْثَ، الآية).

فالعندية ها هنا ﴿إِنَّ اللهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ﴾ إنما تعني اختصاص الله تعالى بهذه المغيبات، بكل المغيبات. ولا أقول التنبؤ، لأن الاختصاص بعلم الشيء أقوى وأسمى من التنبؤ. فالتنبؤ بحدوث أمر ما قد يحصل لمن ليست له معرفة مسبقة بذلك الأمر.

وقد حملتني الجملة الواردة في الآية - وَيُنَزِّلُ الغَيْثَ - إلى استعراض المشاكل التي تحول دون تحكم الإنسان في أحوال الطقس ودون امكانية توقعها لبضعة أيام تفوق الثلاثة. وهذه المشاكل كانت من جملة الأسباب التي تبلورت عنها نظرية الفوضى.

ومن ثم درجت إلى التساؤل عن غاية العلوم، بغض النظر عن أهدافها الإنسانية في العيش والوقاية.

2. التنبؤ غاية العلوم

إذا تتبعنا التطور التاريخي للعلوم يتبين لنا إحدى غاياتها الأساسية هي بالذات إمكانية التنبؤ بمستقبل الاشياء، بصيرورتها انطلاقا من معرفة حاضرها ومن القوانين التي يخضع لها نظامها. مثلا :

1. 2. نطمح في معرفة أحوال الطقس لشهر أكتوبر المقبل.

2. 2. نريد أن نتوقع الكوارث الطبيعية كالزلازل والإعصارات والزوابع قبل حدوثها.

3. 2. نريد أن نتوقع خسوفات الشمس في القرن المقبل أو في القرن الثلاثين.

4. 2. نريد أن نعرف يومه من سيفوز في الانتخابات الرئاسية الفرنسية المقبلة.

5. 2. وبصفة عامة نريد أن نتنبأ بمستقبل نسق طبيعي معين انطلاقا من معرفتنا في زمن مّا لحاله وللقوانين التي يخضع لها نظامه، ولعناصره وخصائصها.

من هذه الأنساق نذكر :

- النسق الشمسي : الشمس والكواكب التي تسبح في فلكها.
- المجرة التي تقع فيها الشمس.
- الكون بأكمله.
- حجم غاز معين أو من عناصر مادية كإحدى خلايا الكائنات الحية.
- نسق اجتماعي. الخ.

3. **ملاحظات** : قبل أن نتقدم في موضوعنا لابد من الوقوف عند بعض الملاحظات لتفادي كل التباس.

1. 3. تحديد زمن خسوفات الشمس في القرن المقبل أو في القرن الثلاثين، هل هو تنبؤ أم لا ؟ أقول إنه تنبؤ بالمعنى الذي أشرنا إليه، لأن تلك الخسوفات لم تقع بعد، وفي استطاعتنا من الآن أن نحدد زمن حدوثها وبدقة صارمة، إذا بقيت المجموعة الشمسية مستقرة في نظامها المعتاد.

2. 3. معرفة جنس كائن حي في رحم أمه ابتداء من شهره الثالث بوسائل التصوير الموجي، هل هي تنبؤ بالمعنى الذي ألمحنا إليه ؟ أقول لا، لأن هذه المعرفة ناجمة عن مشاهدة مباشرة لكائن موجود في صورة ذكر أو أنثى عند المشاهدة.

3. 3. نتائج استطلاع للرأي في مسألة مّا أو توقع أحوال الطقس للأيام الثلاثة القادمة، لا يمكن اعتبارهما تنبؤا لأن المعرفة المترتبة عن ذلك الاستطلاع أو عن أحوال الطقس، إنما هي توقع محدود في الزمان لا يربو مداه عن بضعة أيام، وإنه احتمالي قد يتحقق جزئيا أو لا يتحقق بالمرة.

4. برنامج التنبؤ ومراحله التاريخية

سبق أن قلنا إن إحدى الأهداف الأساسية للعلوم تكمن في إمكانية التنبؤ بمستقبل حال نسق طبيعي معين (كالكون مثلا) انطلاقا من معرفتنا في زمن ما لحاله ولعناصره وخصائصه. وللقوانين التي يخضع لها نظامه هناك إذن ثلاثة شروط :

أ. معرفة خصائص النسق،

ب. معرفة قوانين نظامه.

ج. تحليل هذه المعطيات بغية توقع حاله في أي زمن.

إذا قمنا باستعراض سريع للتطور التاريخي للمعرفة العلمية نرى أن هناك ثلاثة مراحل أساسية لتحقيق هذه الشروط.

المرحلة الأولى تمتد من العصور القديمة إلى نهاية القرن السابع عشر.

المرحلة الثانية تشمل القرنين الثامن والتاسع عشر.

المرحلة الثالثة هي المرحلة المعاصرة للقرن العشرين.

1. 4. أما المرحلة الأولى فتتميز بأمرين اثنين :

– الأمر الأول : البحث عن خصائص الأشياء التي تعمر الكون من أجرام سماوية وأجسام مادية وكائنات حية.

– الأمر الثاني : وضع الأسس المنهجية والمنطقية – كالمنهج التجريبي والمنطق الرياضي – لتثبيث البحث وكذا الشروط الموضوعية التي يرجع إليها عند اكتشاف ما قصد التحقق من جدواه ومن مدى بلوغه حقيقة الأشياء.

2. 4. أما المرحلة الثانية فتمتاز ببروز ظاهرتين اثنتين :

– ظاهرة الحركة : كل شيء في الوجود غير ثابت وينتقل من حال إلى حال آخر بمفعول القوى الطبيعية.

– ظاهرة التطور : الكائنات الحية تتطور مع مرور الزمان في إشكالها ووظائفها وخصائصها الذاتية وتتكيف مع محيطها الطبيعي كلما حدث فيه تغيير.

وتعتبر هذه المرحلة بمثابة مرحلة الرشد العلمي نظرا للتحول النوعي الهائل الذي عرفته العلوم في شتى الميادين :

- في العلوم الرياضية تطور التحليل الرياضي وبرزت أهمية حساب الاحتمالات.

- في العلوم الفيزيائية ظهر قانون الجاذبية ومبدأ القصور الحراري.

- في العلوم الكيميائية توصل العلماء إلى معرفة التركيب الدقيق للمادة.

-انتقلت العلوم البيولوجية من مرحلة وصف الكائنات الحية إلى مرحلة تحليل العناصر الدقيقة لخلايا تلك الكائنات.

من ذلك كله ومن البحث في مسألتي الحركة والتطور تجلى الطموح إلى التنبؤ بمستقبل الأشياء انطلاقا من حاضرها واستنباط ماضيها من حاضرها. وتوج هذا الطموح بنظريتين قد يكون توجههما توجها فلسفيا ومنهجيا أكثر منه علميا، وهما :

- نظرية تطور الكائنات الحية.

- ونظرية، بل مبدأ الحتمية العلمية.

3. 4. أما المرحلة الأخيرة التي تخص القرن العشرين فهي مرحلة وضع الآليات العلمية للتحقق من صلاحية النظريتين المذكورتين وعند الاقتضاء تحقيق برنامج التنبؤ الناجم عنهما. وذلك من عدة وجوه ومن جميع التخصصات.

5. مبدأ الحتمية العلمية

سنتوقف عند مبدإ الحتمية العلمية، لا سيما وأنه يبدو في توجهه أعم من نظرية التطور، وله صلة وثيقة بمسألة التنبؤ العلمي. لقد صاغه العالم الفرنسي لابلاس[3] في مؤلفه له «رسالة فلسفية عن علم الاحتمالات»[4] نقتطف منه الفقرة الآتية التي تعتبر منطلق مبدأ الحتمية العلمية : «يجب إذن أن نعتبر بأن حال الكون في الحاضر ناتج عن حاله السالف وسبب حاله الآتي. فلو وجد عقل ذو ذكاء خارق وتوفرت له معرفة جميع القوى المؤثرة في الكون وموقع جميع الأحجام المادية التي تعمر الكون، الكبيرة منها والصغيرة صغر الذرة، فعندئذ يصبح كل شيء لديه واضحا، ويصبح الماضي والمستقبل حاضرين أمام عينيه».

ولكي يتضح القصد من هذه الفقرة ومصدرها لابد من ذكر المعطيات العلمية التي اعتمدها العالم لابلاس في «رسالته الفلسفية» والتي تأخذ بالاعتبار نظرية نيوتن.

لقد تبين أن كل جسم مادي، حياً كان أم جامداً، إنما يتألف من عناصر بسيطة كالكربون والأكسجين والهدروجين، وعددها يبلغ 92 عنصراً، وإن كل عنصر من هذه العناصر يتكون من جزئيات دقيقة ذات حجم صغير جداً يمكن اعتبارها كنقط مادية، وهذه الجزئيات هي الالكترون والبروتون والنترون. إذن يعد كل جسم مادي كمجموعة نقط مادية، ومن ثم فالكون نفسه عبارة عن مجموعة كبيرة من عدد هائل من النقط المادية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، لكل نقطة مادية في زمن معين، موقع محدد في الكون وسرعة تكتسبها بمفعول القوى المؤثرة في الكون كالجاذبية والقوة المغناطيسية وغيرهما، وبين موقع النقطة وسرعتها علاقة رياضية، نطلق عليها اسم معادلة نيوتن. إذا حللنا تلك

المعادلة يمكن أن نستنبط دالة[5] حركة النقطة المذكورة، وبالتالي الخط والمدار الذي تنتقل فيه مع مرور الزمان، من بداية حركتها إلى نهايتها، بحيث معرفة موقعها في زمن ما يحدد موقعها في أي زمن، في المستقبل أو في الماضي، بواسطة دالتها.

وما قيل عن نقطة واحدة يجري على جميع نقط الكون، ولو من الوجهة النظرية لأن هناك صعوبات لا تحصى كما سنرى فيما بعد. وعلى هذا الأساس بنى لابلاس تعليله عندما قال «إن حال الكون في الحاضر ناتج عن حاله السابق وسبب حاله الآتي» مما سبق ذكره يمكن تلخيص مسألة الحتمية العلمية كما يلي : هل حال نسق طبيعي معين وفي زمن معين يحدد حاله في أي زمن لاحق؟ وإذا كان الأمر كذلك، فهل نستطيع التنبؤ بأحوال الأنساق الطبيعية من معرفة أحوالها الحاضرة.

6. الجوانب الفلسفية

لمبدأ الحتمية أبعاد كثيرة، منطقية وفلسفية وأخلاقية، ناهيك عن البعد العلمي المتشعب.

لقد اختلف العلماء وفلاسفة العلوم والفلاسفة أصحاب النظر اختلافات كثيرة. منهم من آمن بالمبدأ إيماناً قوياً ومنهم من عارضه معارضة شديدة، ومنهم من ظل في ارتياب وتردد في شأنه.

فجميع علماء القرن التاسع عشر وفلاسفته قالوا به، إلا القلة القليلة. قال به كذلك علماء من طينة اينشتاين[6]. أما المعارضون فمعظمهم من القرن

الحالي، كالفيلسوف بركسن[7] وپوپر[8] وعدد كبير من البيولوجيين كالعالم مونو[9]، وبعض الفيزيائيين، وخاصة الأخصائيون في علوم الحرارة كالعالم بريگوجين[10]. من المترددين نذكر العالم دي بروي[11] ومن نحا نحوه وكذا الفيلسوف كانط[12].

ومن المعلوم أن علماء السلف ناقشوا قضايا قريبة من مسألة الحتمية العلمية كالأشاعرة والماتريديين في نطاق القضاء والقدر.

فيما يلي ندرج تلخيص الجوانب الفلسفية قبل أن نتوقف عند حجج پوپر لدحض مبدأ الحتمية العلمية.

فالقول بأن حال نسق مادي معين وفي زمن معين ناتج عن حاله في زمن سابق يعني أن هناك علاقة بين الحالين، أو بعبارة أدق أن أسباب الحال الثاني، ناتجة عن أسباب الحال الأول. إذن، إذا تتبعنا أحوال النسق بالتدرج فلا مناص من الإقرار منطقيا بوجود علل أولية وغاية نهائية : فالنسق (وبصفة عامة الكون) ينتقل مع مرور الزمان من حال إلى حال بمفعول أسباب منبثقة عن الأسباب الأولية لبلوغ أهداف نهائية أو أسباب غائية.

فالنسق إذن، من منظور السببية، نسق منغلق، ماضيه وحاضره ومستقبله النهائي، كلها أمور محددة تحديداً لا يترك أي فرصة لحدوث ما لم يكن في الحسبان، ما لم يكن كامناً في الأسباب الأولية والأسباب الغائية ومنبثقا عنها بكيفية منطقية صارمة.

أما إذا نظرنا إلى مسألة الحتمية العلمية من وجهة إنسانية وأخلاقية، فالقول بأن الأشياء في الكون تخضع لأسباب أولية وتتطور بمفعول أسباب منشقة عنها لبلوغ غاية محددة مسبقا، فمعنى ذلك أن الإنسان، وهو جزء من الكون، لا

يؤثر بأي حال في مجرى الأحداث، بل تصرفه هو بالذات تصرف حتمي، ليس له فيه أية مسؤولية أسَلَكَ سبل الخير أو سبل الشر. فما شأنه في الوجود إذا كان تصرفه تابعا لحتمية تفوق قدرته ؟ فما محل حريته في الإعراب عن إرادته أو في اختيار أفعاله ؟ ألا يؤدي كل ذلك إلى نفي حريته أو إلى اعتبار قيمه الأخلاقية بمثابة قيم ذاتية ليست لها أية قيمة موضوعية ؟

تلكم بعض الاستشكالات الفلسفية لمبدأ الحتمية العلمية.

من الفلاسفة الذين وقفوا من المبدأ موقف النقد نجد فيلسوف العلوم پوپر[13]. ونظرا لقوة حججه نرى من المفيد أن ندلي برأيه المبني على أدلة علمية. ولا غرابة في موقفه هذا من مبدأ الحتمية العلمية إذ كان يوجه النقد اللاذع للمذاهب الفلسفية للقرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين والتي كان يسميها بالفكر التأريخاني، أي الفكر الذي ينظر إلى التاريخ كقوة تسير نحو اتجاه غائي محدد لا يعبأ بالفرض ولا يتأثر به[14].

لقد ألف كتابا سماه «الكون المنفتح»[15] حلل فيه مبدأ الحتمية العلمية من جميع جوانبه الفلسفية. ولغاية دحض المبدأ اعتمد في حججه على ما سماه بالعوالم الثلاثة.

العالم الأول : هو عالم الأجسام المادية والكائنات الحية والقوى الطبيعية.

العالم الثاني : هو عالم النفسانية : الإحساسات والمشاعر والغرائز والتجارب الذاتية.

العالم الثالث : هو مجموع الانتاجات الفكرية من اكتشافات علمية ونظريات وإبداعات فنية وأدبية وفلسفات وقوانين اجتماعية وقيم أخلاقية.

بعد ذلك بين أن لكل عالم وجودا موضوعيا وأن بين العوالم الثلاثة علاقات تفاعل بديهية. ثم ركز على العالم الثالث فأثبت أنه عالم منفتح من وجهة السببية، بمعنى أن حاله في زمن معين لا يؤدي إلى معرفة حاله في زمن لاحق، وذلك باعتماده قانون العالم الرياضي كوديل(16). ومن ثم فعالم الرياضيات عالم منفتح، وكذا العالم الثالث الذي يضمنه، وبالتالي فإن الكون منفتح لأنه يشمل العوالم الثلاثة المذكورة.

وتجدر الإشارة في الأخير إلى أن پوپر، في نظري، لا يدحض مبدأ الحتمية بصفة مقنعة، وإنما بين باعتماده على قانون رياضي - منطقي، عدم إمكانية التنبؤ في العالم الثالث، الشيء الذي انتبه إليه العالم لابلاس عند افتراض وجود عقل في منتهى الذكاء والمعرفة بأحوال الكون وخصائصه والقوى المؤثرة فيه.

1. في الحديث عن مبدأ «الحتمية العلمية» تبين لنا مدى الصعوبة التي تحول دون معرفة حال نسق طبيعي صغير صغر الذرة، إن من خلال التجربة العلمية أو بواسطة التحليل النظري. فوسائل التجربة كما نعلم تحدث في النسق اضطرابا لا يستهان به، الشيء الذي يؤدي إلى معرفة لا تعبر عن حال النسق المذكور ولا عن حقيقته المجردة بقدر ما تترجم تفاعله وتأثره بآليات التجربة.

أما التحليل النظري، فإنه يفرز حالات ممكنة كل منها قابل للتحقيق بنفس الحظوظ، بيد أنه لا يتحقق إلا في حال واحد في زمن معين.

إزاء هذا الوضع، لا نملك إلا وسيلة وحيدة لدراسة تطور النسق، وسيلة التقدير والاحتمال. إلا أن حساب الاحتمالات يؤدي إلى قوانين احتمالية، والقوانين الاحتمالية تقحم في قوانين الطبيعة عنصرا قد لا يرتاح إليه العقل، عنصر المصادفة، وعنصر المصادفة نقيض مبدإ الحتمية العلمية الذي يشترط وجوب

أسباب موضوعية لكل ظاهرة. بالإضافة إلى ذلك، فإن مفهوم المصادفة يبدو في بعض الحالات وكأنه خاصية أساسية من خصائص قوانين الطبيعة.

ما تقدم يطرح عدة استشكالات تتعلق بموضوعية العلم وبمستوى معرفة الإنسان لقوانين الطبيعة واستيعابه للواقع.

وأصل هذه الاستشكالات يكمن في أمرين اثنين :

* الأمر الأول يرجع إلى حدود إحدى أسس المنهج العلمي :

التجربة العلمية التي تعد المرجع الضروري للتأكد من صلاحية النظريات ومدى تطابقها مع الواقع ومع حقيقة الأشياء. فلقد تبين، كما رأينا، أنه لا يمكن إبطال مفعول آليات التجربة في الأنساق الموضوعية تحت الدرس.

* الأمر الثاني يعود إلى أن الأنساق الطبيعية ليست إلا استثنائيا في حالة توازن ونظام، بل إنها غالبا ما تكون في حالة اضطراب وتفاعل «فوضاوي» فالفوضى هي القاعدة، والنظام هو الاستثناء. للفوضى هنا معنى خاص مغاير للمعنى اللفظي لهذه الكلمة.

2. مفهوما الفوضى والعماء، نقول، إن نسقا طبيعيا يوجد في حالة فوضى عندما تتوفر لحاله، وفي زمن مّا، عدة اختيارات كلها معقولة، ولا نملك أي وسيلة لمعرفة الحال الحقيقي الذي يكون عليه النسق، اللهم من زاوية التقدير والاحتمال.

عدد هذه الاختيارات يقيس مقدار فوضى النسق. فإذا كان ذلك العدد يساوي صفر، أي إذا انعدم الاختيار نقول إن النسق منظم، وإذا كان لا نهاية

له، نقول إن النسق في حالة فوضى مطلقة أو في عماء. هذا ونطلق على لوغَرِتْم العدد المذكور اسم «القصور المعرفي».

هناك تعريف آخر للعماء يساوي التعريف الأخير :

نقول إن نسقا ماديا هو نسقٌ عمائي أو في حالة عماء عندما يخضع نظامه لقوانين ذات حساسية بالغة بالنسبة لمتغيرات النسق ؛ مما يعني أن أسبابا صغيرة جدا تؤدي إلى نتائج كبيرة جدا.

أمثلة : مسألة الطقس. إن الطقس يخضع لقوانين معروفة ومضبوطة، قوانين حتمية تترجم بواسطة معادلات رياضية. ورغم معرفة هذه القوانين واستعمال الحاسوب فلا يستطيع الإنسان أن يتوقع أحوال الطقس لمدة تفوق بضعة أيام. لماذا ؟

أ. لأن تحديد الطقس يتوقف على عدة عوامل كالبيئة الطبيعية، وتبادل الحرارة بين البحر والجو، وبين خطوط العرض السفلى والعليا، وكموقع الأرض بالنسبة للشمس وللقمر، بالإضافة إلى تأثير الأنشطة البشرية والعمرانية والأجرام السماوية التي لا تحصى.

ب. المعادلات التي تترجم حالة الطقس لا تقبل حلولا رياضية صارمة بواسطة الدالات المعروفة، ولا يمكن تحليلها إلا بكيفية تقريبية.

ج. لا يمكن معرفة قيمة المتغيرات المناخية (الضغط الجوي) درجة الحرارة، درجة الرطوبة...) بدقة كافية لضبط توقع حالة الطقس على بعد أسابيع.

هذه جملة من الاستنتاجات التي كانت معروفة لدى العلماء في بداية القرن الحالي وفي منتصف هذا القرن. لقد تناول العالم الأمريكي لورانس مسألة

الطقس، فبسط معادلاتها إلى أقصى ما يمكن من التبسيط حيث اقتصر على ثلاث معادلات تعد كافية لتحديد أحوال الطقس بصفة معقولة، إذا توفرت معرفة المتغيرات الجوية بكيفية دقيقة.

إلا أن هذه المعادلات الثلاث لا تقبل، كسابقاتها، حلولا رياضية صحيحة، الشيء الذي أدى بالعالم إلى استعمال أقوى حاسوب لإيجاد حلول تقريبية لأحوال الطقس على مدى ثلاثة شهور وعندئذ تحدث المفاجأة، إذ تبين له أن لهذه المعادلات حساسية فائقة بالنسبة لمتغيرات الجو. ذلك، أنه عندما غير قيمة هذه المتغيرات تغييراً طفيفا لا يذكر ولا يبلغ عُشر معشار قيمتها، صارت توقعات أحوال الطقس على بعد ثلاثة شهور مخالفة بقدر كبير لما حصل عليه دون ذلك التغيير والذي كان أقل بكثير من الأخطاء المعقولة المرتكبة عند قراءة قيمة المتغيرات. فكأنك تتوقع حدوث اعصارات أو زوابع بجنوب البحر المتوسط في شهر غشت. لماذا يا ترى هذا الفرق الشاسع بين الحقيقة والتوقع ؟ السبب يعود إلى أمرين :

* الأمر الأول وهو أنه لا يمكن معرفة المتغيرات إلا بصفة تقريبية وبفارق لا يقل عن بعض الأجزاء من الألف.

* الأمر الثاني أنه عند توقع أحوال الطقس على بعد شهر أو شهور أو سنة، فإن هذه الأجزاء من الألف تتضاعف بكيفية تصاعدية أثناء عمليات الحساب : مرتين كل ثلاثة أيام، وثلاثمائة مرة كل شهر، ومائة ألف مرة كل شهرين. لقد أطلق العالم لورانس على ذلك المفعول عبارة «تأثير الفراشة» مما يدل على أن لحركة أبسط كائن كالفراشة تأثيراً على انتقال الرياح، بحيث إذا لم يقع في الجو ما من شأنه أن يبطل ذلك التأثير، فإنه قد يتسبب، بعد شهور في حدوث تغييرات مناخية غير مرتقبة، أو بعبارة أخرى فإن كل شيء في الكون يؤثر في

المناخ، حتى الجزئية الصغيرة التي تقع على بعد ستة عشر مليار سنة ضوئية، الشيء الذي يجعل مستحيلا توقع أحوال الطقس لمدة تفوق أسبوعين، نظرا لحساسية قوانين المناخ الفائقة.

3. لقد تساءل العلماء عن الأسباب التي تجعل الطقس يستقر في تطوره ونظامه رغم حساسية قوانينه وكثرة العوامل التي تؤثر فيه : فالصيف يأتي في وقته والخريف والشتاء والربيع في فصولها وبخصائصها المعتادة. خلال العشريات الأخيرة عرفت نظرية الفوضى والعماء تقدما محسوسا، فاكتشف العلماء أن ذلك الاستقرار يعزى إلى خصائص دقيقة تتمتع بها قوانين المناخ منها قبولها لما يسمى بالإصطلاح العلمي بالجذاب، فالأنساق الطبيعية كالمناخ والطقس وغيرهما، التي تخضع لقوانين حتمية تفرز «حذابا» معينا، فإنها تنتقل من حالة فوضى إلى حالة نظام واستقرار. إلا أن مثل هذا الانتقال ليس قاعدة عامة في الكون، بل العكس : القاعدة هي الانتقال من النظام إلى الفوضى.

4. ولضبط هذه القاعدة ولو عن طريق الإيحاء، لابد من إبراز العلاقة الموجودة بين ثلاثة عناصر : (الزمان والمعرفة والفوضى).

عندما نطوف بمختلف مرافق مسجد الحسن الثاني مثلا نلاحظ أن تصميمه غير بسيط، بل يحتوي على مرافق كثيرة ومتنوعة، شكل هندسته في غاية الدقة والإتقان، وبه نقش على الأحجار، وزخرفة على الخشب، فضلاً عن تصميم أساسه الذي يخضع لمقاييس خاصة ضد رطوبة البحر. كل ذلك يجعل من بنية المسجد بنية مركبة ومنظمة في تعقيداتها. فإذا أردنا أن نشيّد مسجدا آخر مطابقا لمسجد الحسن الثاني لتطلب ذلك معرفة جميع هذه التصاميم الهندسية

والفنية والإبداعية الكثيرة المتعددة، بحيث لا يوجد لدينا اختيار يذكر اللهم فيما يرجع لبعض المعطيات الطفيفة. فالمعرفة الكامنة في مسجد الحسن الثاني كبيرة وبالتالي فقصوره المعرفي قليل جدا. بالمقارنة مع مسجد الحسن الثاني يمكن القول بأن مسجد قرية مّا أقل نظاما وأقل معرفة منه، نظرا لبساطة هندسته وتصميمه. وإذا أردنا بناء مسجد مماثل لمسجد تلك القرية لكان ذلك أسهل بكثير من بناء مسجد مطابق لمسجد الحسن الثاني. إذن المعرفة الكامنة في مسجد القرية أقل بكثير من المعرفة الكامنة في مسجد الحسن الثاني.

أما العلاقة الموجودة بين الزمان والمعرفة والفوضى، فيمكن تلخيصها في ثلاث : مرور الزمان :1. يضيع المعرفة فيؤدي إلى ارتفاع القصور المعرفي، 2. يجعل الأنساق الطبيعية تنتقل من حالة نظام إلى حالة فوضى، 3. يأتي على التنوع والتعقيد فيؤدي إلى البساطة والتشابه.

نجمل هذه الخصائص الثلاث في ما يلي : القصور المعرفي لنسق «منعزل» في الكون لا يمكن أن يتقلص بل إنه في ارتفاع مستمر مع مرور الزمان. مثلا إذا تركنا بناية معينة بدون عناية فإنها سوف تنهار مع مرور الزمان لتصبح أطلالا ثم ركاما من أحجار. فالمعرفة الكامنة فيها تضيع شيئا فشيئا، أي أن قصورها المعرفي سيرتفع بعد زمن مّا.

مثل آخر : إذا افرغنا مدينة من سكانها وتركناها دون أدنى عناية فإنها تصير مع مرور الزمان أطلالا وركاما، فمن بنية مركبة ومعقدة ذات عمارات ومساكن وشوارع، تصبح، بعد أمد (طويل بالنسبة للإنسان وقصي بالنسبة للكون) عبارة عن مساحة بسيطة متشابهة المحتويات. فمرور الزمان يجعل نسقا منظما ومعقدا ينتقل إلى بنية بسيطة في تركيبها وهندستها.

من هنا انتقل إلى إبراز بعض المفارقات التي يثيرها مفهوم الزمان نصوغها في النقط الآتية :

- هل للزمان اتجاه أم أنه يعيد نفسه ؟

أو بعبارة أخرى هل تطور الزمان تطور خطي ذو اتجاه، أم أنه تطور دائري يمضي ويرجع على أعقابه ؟

- هل قوانين الطبيعة قابلة لانعكاس الزمان أم غير قابلة.

كان علماء الإسلام، ومن أشهرهم في هذا المجال العلامة البيروني والعلامة جابر ابن حيان، يقولون إن الزمان محدث ولا يوجد بذلك إلا في عقول المحدثين. وذلك هو موقف العالم اينشتاين الذي قضى حياته في البحث في الزمان، وكذا موقف العالم لا يبنيز. فبالنسبة إليهما أن القول باتجاه الزمان وتقسيمه إلى ماض وحاضر ومستقبل كلها أمور مصطلحة ومفروضة على الإنسان بحكم وجوده في الكون.

ونعتقد أنه يجب من هذا المنظور للزمان، فهم ما جاء في مبدإ الحتمية العلمية عند العالم لاپلاص التي كانت محور الحديث الأول. فكأنه يوحى بأن المعرفة المطلقة تنحي الزمان وأن قصور معرفة الإنسان تؤدي به إلى تفسير بعض الظواهر الدقيقة للطبيعة من خلال قوانين احتمالية تفسح المجال لتسرب مفهوم المصادقة.

5. كل ما تقدم يطرح بإلحاح استشكالا يتعلق بموضوعية العلم نجمله في التساؤل الآتي :

هل يمكن لعقل الإنسان أن يدرك القوانين الحقيقية التي تخضع لها الطبيعة أم لا ؟

هل الواقع الذي يحاول العلم أن يترجمه بواسطة قوانين، هل ينفعل بعقل الإنسان أم أن له قيمة موضوعية مستقلة عنه، بل عن وجوده ؟

لقد اختلف العلماء طرائق متعددة أفرزت طائفتين، الطائفة المثالية والطائفة الواقعية ؛ وباختصار شديد، نجمل موقفيهما في الحديث المعروف الذي دار بين العالم اينشتاين والشاعر الفيلسوف الهندي طاغور.

كان الأول يدافع عن الرأي القائل بموضوعية الواقع واستقلاله عن عقل الإنسان، وبخضوعه لقوانين موضوعية صارمة لا تترك أي مجال لما يسمى «بالمصادفة» لأن الله، كما قال، لم يخلق الكون لهوا ولا لعبا، ولولا تلك الصرامة وذلك الاستقلال لفقدت العلوم مصداقيتها.

بينما كان طاغور يقول بنسبية الواقع كيفما كانت وسائل الإنسان لبلوغه، أكانت علمية أو أخلاقية أو فلسفية، وضرب لذلك مثلا يقارن فيه بين واقع الورق وواقع الآداب بالنسبة «لعقل» العثة من جهة، وبالنسبة لعقل الإنسان، من جهة أخرى، فالورقة، يقول طاغور، التي تأتي عليها العثة وتنتعش منها فإن لها واقعا موضوعيا بالنسبة إليها وليس للآداب عندها أدنى وجود. أما عند الإنسان فللآداب وجود موضوعي أجل وأعظم من وجود الورق ؟ ثم استطرد قائلا : لو وجدت حقيقة خالية من كل علاقة بالإنسان، بإحساسه وعقله لظلت تلك الحقيقة مبهمة طالما بقي الإنسان إنسانا. فما كان على إينشتاين إلا أن يرد على طاغور بقوله : إنني أكثر منك إيمانا بالله.

من خلال هذا الحديث نلاحظ مدى تأثير الثقافة عند كل من اينشتاين وطاغور في تأويلهما للواقع.

فالأول كان متشبعا بفلسفة سبينوزا ومتأثرا بتربيته الدينية اليهودية.

أما الثاني فكان حاملا للفلسفة الهندية البراهمية، فالفرق بينهما يكمن في تصورهما المختلفين للواقع ولوجود الخالق عز وجل.

ومن جهتنا يظهر لنا أن الواقع، إذا قدر له أن ينفعل بشيء ناجم عن وجود الإنسان في هذا الكون الفسيح فإنما ينفعل بقيم الإنسان وفلسفاته ومعتقداته المبتوثة فيه.

الهوامش

1) «نظرية الفوضى»، ترجمة حرفية لأصلها Chaos Theor.

2) وفسر بها قوله تعالى ﴿وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو﴾ في صحيح البخاري من حديث ابن عمر قال رسول الله ﷺ «مَفَاتِحُ الغَيْبِ خَمْس» ثم قرأ ﴿إِنَّ اللهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ...﴾ (الآية).

3) العالم لابلاس (P.S. Laplace) يعتبر من ألمع علماء القرن التاسع عشر، طبقت شهرته الآفاق، في عصره كان ينعت بنيوتن فرنسا. قام باكتشافات علمية في كثير من المجالات، في الفلك والفيزياء وفي التحليل الرياضي وخاصة في حساب الاحتمالات حيث كان من مؤسسيه الأوائل. وكجميع العلماء الأفذاذ كانت له نظرة فلسفية عن الوجود والعلوم والمعرفة.

4) كتب هذه الرسالة كتعقيب على مؤلفاته في علم الاحتمال.

5) الدالة هنا تربط بين الزمان وموقع النقطة.

6) A. Einstein

7) Bergson

8) K. Popper

9) J. Monod

10) I. Prigogine

11) L. de Broglie

12) E. Kant

13) پوپر يعد من أكبر فلاسفة العلوم في هذا القرن، تأثر بمنهجه عامة العلماء. والحقيقة أنه كان أكثر من اختصاصي في فلسفة العلوم. إنه مفكر بكل ما للكلمة من أصالة وعمق، شغوف بالبحث، واسع الاطلاع في العلوم والفلسفة. كان إذا تناول بالدرس والنقد اكتشافا علميا، كشف النقاب عن جوانبه الغامضة وعن خفاياه التي قد لا ينتبه إليها أصحاب الاكتشاف أنفسهم. يعد كذلك من منظري فيزياء الجزئيات الدقيقة وحساب الاحتمالات ونظرية التطور البيولوجي. كتابه «منطق الاكتشاف العلمي» يعتبر مرجعا أساسيا لدى العلماء وفلاسفة العلوم.

14) انظر كتابه «بؤس التأريخانية» (The povezty of historicism) وكتابـــه «المجتمع المنفتح وأعداءه» (The open society and its enemies).

15) The Open Univer

16) انظر حديث الخميس «منطق الابتكار في العلوم المعاصرة» ج. ع 89/13 المنعقدة بتاريخ 9 نونبر 1989. ص 305/286. قانون كوديل (K. Gödel) هذا يبين أن في مجموعة الأعداد يمكن أن تظهر مسائل في زمن ما لا يمكن البرهنة على صحتها انطلاقا من مسلمات تلك المجموعة وقوانينها. وهناك أمثلة من هذه المسائل ظهرت في مجموعة الأعداد وفي هندسة اقليدس (Euclide) وغيرهما.

القرآن الكريم وأسباب نزوله ورسمه وأطوار تحسينه

الحسين وكاگ

القرآن هو كتاب الله المنزل على محمد ﷺ، المنقول عنه بالتواتر، المتعبد بتلاوته، وهو بالاشتراك اللفظي يطلق على مجموع القرآن وعلى كل آية من آياته، وهو رسالة الله إلى الإنسانية كافة، قال الله تعالى : ﴿قُلْ يَا أَيّهَا النَّاسُ إِنّي رَسُولُ اللهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً﴾[1] وقال أيضاً : ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيراً﴾[2] وقد وصف النبي ﷺ نفسه دعوته فقال : «وكان كل نبي يبعث إلى قومه خاصة، وبعثت إلى الناس كافة»[3]، وهو الكتاب الوافي بجميع مطالب الحياة الإنسانية على الأسس الأولى للأديان السماوية، تصديقا لقوله تعالى : ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلاَ تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾[4] وهو دستور الخالق لإصلاح الخلق، وقانون السماء لهداية الأرض، وهو ملاذ الدين الأعلى،

يستند إليه الإسلام في عقائده وعباداته وأخلاقه، وحكمه وأحكامه، وقصصه ومواعظه، وعلومه ومعارفه[5].

وقد وصفه الله عز وجل بقوله : ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لاَ يَمَسُّهُ إِلاَّ المُطَهَّرُونَ﴾[6]

ومن فضل الله على الناس كافة، أن أكرمهم ببعثة سيدنا محمد ﷺ، كما أن من نعم الله على نبيه ﷺ أن أكرمه برسالته، وأيده بوحي من عنده، وأنزل عليه القرآن تثبيتا لقلبه، وهداية لأمته، ولم يكن فيما أوحى الله إليه بدعا من الرسل، بل حاله كحال إخوانه الأنبياء والمرسلين فكما أوحى الله إليهم من قبل أوحى إليه من بعد، ﴿قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعاً مِنَ الرُّسُلِ، وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلاَ بِكُمْ﴾[7].

وقد اختار الله لوحيه إلى محمد ﷺ أسماء مخالفة لما سمي به العرب كلامهم جملة وتفصيلا، اشتهر منها اثنان : القرآن والكتاب، وفي تسميته بالقرآن، إشارة إلى ما سيلقاه من حفظ في الصدور، لأنه مصدر القراءة، وفي القراءة استذكار، كما أن في تسميته بالكتاب إيماءة إلى جمعه في السطور، لأن معنى الكتابة جمع للحروف ورسم للألفاظ، واشتهار الوحي إلى محمد ﷺ بهذين الاسمين، يدل على ما كتب له أزليا من عناية مزدوجة من حيث الحفظ في الصدور، والكتابة في السطور، الأمر الذي جعله يمتاز على غيره من الكتب السابقة التي نقلت إما بالكتابة وحدها، وإما بالحفظ وحده، بحيث وفر إليه ما كفل حفظه، وجعله في حصن حصين من تواتر في الإسناد، ونقل أمين دقيق تحقيقا لوعد الله عز وجل : ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[8].

وإذا كان الذي غلب عليه استعماله من بين هذين الاسمين المشتهرين، هو لفظ القرآن، فيجدر بنا أن نستعرض ما ذكره العلماء في أصله الاشتقاقي من أقوال لنتعرف عليه ونقف بالتالي على الأسباب التي جعلته يطلق على هذا الوحي الكريم، فهو كما قال جماعة منهم، اسم علم مشتق خاص بكلام الله، وهو كما روى عن الإمام الشافعي، غير مهموز ولا مأخوذ من القراءة، وإنما هو اسم لكتاب الله مثل التوراة والإنجيل.

ومنهم من يرى غير هذا مثل الفرّاء الذي يقول : إنه مشتق من القرائن، جمع قرينة، لأن آياته يشبه بعضها بعضا ويصدق بعضها بعضا، ومثل الأشعري الذي يرى اشتقاقه من قرنت الشيء بالشيء، إذا ضممت أحدهما إلى الآخر لأن السور والآيات تقرن فيه، ويضم بعضها إلى بعض، أما القائلون بأنه مهموز، فقد اختلفوا فيما بينهم، فقال قوم منهم اللحياني، هو مصدر لقرأت مهموز بوزن الغفران، سمي به الكتاب المقروء من باب تسمية المفعول بالمصدر، وقال الآخرون منهم الزجاج إن لفظ القرآن وصف مهموز على وزن فعلان، مشتق من القرء بمعنى الجمع، ومنه قرأ الماء في الحوض إذا جمعه.

وقال العلماء : إنه سمي بذلك، لأنه جمع ثمرات الكتب السابقة تصديقا لقوله عز وجل : ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ﴾[9] وقوله تعالى : ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾[10]، وقيل لأنه جمع السور بعضها إلى بعض، وقيل لأن القارئ يظهره ويلقيه من فيه، أخذا من قول العرب : ما قرأت الناقة سلى[11] قط، يقصدون أنها لم تسقط ولم تلد ولدا.

ومن أسماء القرآن الذكر المذكور في قوله تعالى : ﴿وَهَذَا ذِكْرٌ مُبَارَكٌ أَنْزَلْنَاهُ﴾[12]، والفرقان المذكور في قوله تعالى : ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الفُرْقَانَ عَلَى

عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيراً﴾[13]، والتنزيل المذكور في قوله تعالى : ﴿وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ العَالَمِينَ﴾[14]، والكلام المذكور في قوله تعالى : ﴿حتى يَسْمَعَ كَلاَمَ اللهِ﴾[15] والنور المذكور في قوله تعالى : ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُوراً مُبِيناً﴾[16]، وهدى ورحمة المذكوران في قوله تعالى : ﴿هُدىً وَرَحْمَةً لِلْمُومِنِينَ﴾[17]، وشفاء وموعظة المذكوران في قوله تعالى : ﴿قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ﴾[18]، إلى غير ذلك من الأسماء والألقاب التي ذكر منها القاضي شيدلة[19] خمسة وخمسين، مثل العلي والمجيد والعزيز والعربي والحكمة والصراط والنبأ العظيم والوحي وغيرها مما بلغ به أبو الحسن الحرالى[20] نيفا وتسعين.

لم يكن النبي ﷺ أول رسول خاطب الناس بالوحي، وإنما هو أحد أنبياء الله الذين يحدثون الناس بحديث السماء، وينطقون عن الله، ولا ينطقون عن الهوى وحتى الوحي الذي أيد الله به من سبقه من الأنبياء والرسل صلوات الله وسلامه عليهم، هو عينه الذي أيد به محمد ﷺ لأن مصدره الله الواحد، ولأن غايته واحدة، وهو نشر مكارم الأخلاق بين الناس، قال الله تعالى : ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيئِينَ مِنْ بَعْدِهِ، وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ، وآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُوراً، وَرُسُلاً قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ، وَرُسُلاً لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيماً﴾[21].

ولينتظم الأمر، ويتشابه مدلول الوحي بين جميع أنبياء الله ورسله كان القرآن نفسه يطلق على ما ينزل على محمد ﷺ من قبل ربه وحيا، قال الله تعالى : ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى، وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الهَوَى إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى﴾[22].

وهذا الوحي المتشابه بين الأنبياء والرسل، هو عينه في مدلوله اللغوي والاصطلاحي عند علماء اللغة، فقد قالوا : إن أوحى ووحي إليه بمعنى، وأوحيت إليه ووحيت إذا كلمته بما تخفيه عن غيره، وأصل الوحي عند الراغب[23]: الإشارة السريعة، وذلك يكون بالكلام على سبيل الرمز والتعريض، وقد يكون بصوت مجرد عن التركيب، وبإشارة ببعض الجوارح وبالكتابة، وقد حمل على ذلك قوله تعالى عن زكرياء : ﴿فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ المِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيّاً﴾[24]، أي أشار إليهم ولم يتكلم، والقول الجامع في معنى الوحي اللغوي، إنه الإعلام الخفي السريع الخاص بمن يوجه إليه، بحيث يخفى عن غيره، ومنه الإلهام الغريزي كالوحي إلى النحل في قوله تعالى : ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ﴾[25]، وكذلك إلهام الخواطر بما يلقيه الله في روح الإنسان كالوحي إلى أم موسى في قوله تعالى : ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي اليَمِّ وَلاَ تَخَافِي وَلاَ تَحْزَنِي﴾[26] ومنه ضده، وهو وسوسة الشياطين، قال الله تعالى : ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ﴾[27]، وقال أيضا : ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيءٍ عَدُواً شَيَاطِينَ الإِنْسِ وَالجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ القَوْلِ غُرُوراً﴾[28].

ووحي الله إلى أنبيائه، قد روعي فيه المعنيان الأصليان لهذه المادة، وهما الخفاء والسرعة، فهذا معنى المصدر، ويطلق على متعلقه، وهو ما وقع به الوحي، أي اسم المفعول، وهو ما أنزله الله على أنبيائه، وعرفهم به من أنباء الغيب والشرائع والحكم.

والله تعالى يوحي إلى ملائكته ما يامرهم به كقوله تعالى : ﴿إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى المَلاَئِكَةِ إِنِّي مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا﴾[29] ويوحي إلى ملك الوحي ما يوحيه

الملك إلى الرسول ﷺ كقوله تعالى : ﴿ فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى﴾[30]، أي أوحى الله إلى عبده جبريل، ما أوحى جبريل إلى محمد ﷺ ، وقال الشيخ محمد عبده في «رسالة التوحيد»[31] بعد تعريف الوحي لغة، وقد عرفوه شرعا بأنه إعلام الله لنبي من أنبيائه بحكم شرعي ونحوه، أما نحن فنعرفه على شرطنا بأنه عرفان يجده الشخص من نفسه، مع اليقين بأنه من قبل الله بواسطة أو بغير واسطة، ويعرف بينه وبين الإلهام بأن الإلهام وجدان تستيقنه النفس، وتنساق إلى ما يطلب من غير شعور منها من أين أتى، وهو أشبه بوجدان الجوع والعطش، وهذا التعريف يشمل أنواع الوحي الثلاثة الواردة في قوله تعالى : ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلاَّ وَحْياً أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِي بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ، إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾[32].

فالوحي هنا إلقاء المعنى في القلب، والكلام من وراء حجاب، هو أن يسمع كلام الله من حيث لا يراه، كما سمع موسى عليه السلام النداء من وراء الشجرة، وأما الثالث فهو ما يلقيه الملك المرسل من الله إلى رسوله ﷺ فيراه متمثلا بصورة رجل أو غير متمثل، ويسمعه منه أو يعيه بقلبه.

وكان رسول الله ﷺ يعالج من التنزيل شدة الشيء الذي جعل بعض المستشرقين على عادتهم يهرفون بما لا يعرفون، أو يتجاهلون ما يعرفون، لحاجة في نفس يعقوب فيزعمون أن هذه الشدة التي كانت ترى على رسول الله ﷺ، إنما هي نوبة صرعية، لكن أعراض الصرع المدروسة طبيا، والتي يعرفها كل طبيب، ما كان يشاهد عليها رسول الله ﷺ عند نزول الوحي، فبطل زعمهم ورد كيدهم في نحورهم، فقد صرح السيد «بودلى» في كتابه عن حياة الرسول المطبوع سنة 1946 بقوله : وكان رسول الله ﷺ بعد شدة الوحي، يملى القرآن

بوضوح وحضور ذهن، ويقرر الأطباء : أن المصروع لا يمكن أن يكون حاضر الذهن بعد النوبة، ومحال أن يعيش صحيح الجسم قويا طول حياته، كذلك لا يمكن أن يكون المصروع نبيا أو مشرعا حافظا لقواه العقلية والجسمية وقال أيضا : إن المعجزات ترجع إلى ألفي عام قبل المسيح وألفين بعده، وعلى ذلك فالذين يسخرون من محمد على جبل حراء، فليسخروا من موسى على جبل سينا ومن المسيح على جبل الخليل.

وليس المستشرقون وحدهم في هذا الارجاف، فقد سبقهم إليه العرب الذين أعمى الله بصائرهم، إذ ردوا مصدر الوحي إلى رؤى النائم، أو افتراءات المختلق، أو أخيلة شاعر، كما قال الله في حقهم مسفها أحلامهم : ﴿بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلاَمٍ، بَلِ افْتَرَاهُ، بَلْ هُوَ شَاعِرٌ﴾(33)، معبرين بقولهم هذا عن بلبلة أفكارهم وتضارب آرائهم، وحيرة عقولهم، التي لا تستطيع أن تهتدى إلى الربط الحقيقي بين الذات الالاهية الملقية والذات المحمدية المتلقية، وتعترف بما للوحي الإلاهي من استقلال كامل عن ذات محمد ﷺ ، بحيث لم يكن يعرف قبل ما الكتاب ولا الإيمان، كما قال الله في حقه : ﴿مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الكِتَابُ وَلاَ الإيمَانُ، وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُوراً نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا﴾(34).

ولم يكفهم هذا الادعاء الكاذب، فزعموا مرة أخرى أن الذي يعلمه بشر: غلام ... حداد، يصنع السيوف في مكة، ولما رد الله عليهم ردا مقنعا بقوله : ﴿لِسَانُ الّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ، وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾(35)، ادعوا ادعاء آخر وقالوا : ﴿أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا، فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلاً﴾(36)، راسمين بذلك طريق الضلال للملحدين الآخرين الذين حاولوا له تعيين معلم آخر

يكون هذه المرة في المستوى، فزعم قوم منهم أنه «بحيرا الراهب» الذي لقيه النبي ﷺ في طفولته بالشام خلال رحلته مع عمه أبي طالب، وارتأى آخرون أنه «ورقة بن نوفل» من أقارب زوجته السيدة خديجة رضي الله عنها، والذي لقيه النبي ﷺ في مكة على إثر انزعاجه من نزول الوحي عليه أول مرة.

تحدى الله جميع الملحدين في افتراءاتهم وأكاذيبهم الباطلة، وسفه أحلامهم الطائشة والضالة بقوله عز وجل : ﴿وَمَا كَانَ هَذَا القُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللهِ، وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ، وَتَفْصِيلَ الكِتَابِ لاَ رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ العَالَمِينَ﴾[37]، تحداهم أول الأمر أن يأتوا بمثله بقوله : ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ﴾[38]، فلما لم يستطيعوا تحداهم ثانيا، بأن يأتوا بعشر سور مثله بقوله : ﴿قُلْ فَأتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْله﴾[39]، فلما عجزوا تحداهم ثالثا بأن يأتوا بسورة واحدة من مثله بقوله : ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾[40]، ولما بان عجزهم وظهر غيهم، وهم من الفصاحة والبلاغة بمكان، أكد لهم ما يجب أن يعتقدوه ويتحققوه من عجزهم، وعجز غيرهم عن الإتيان بمثله بقوله : ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنْسُ وَالجِنُّ عَلَى أَنْ يَاتُوا بِمِثْلِ هَذَا القُرْآنِ لاَ يَاتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْكَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾[41].

وبهذه التحديات أعجز القرآن الكريم جميع المتطاولين، وأخرسهم بما فيه من صور حية، ومشاهد شاخصة، وألفاظ موحية، وفواصل شافية، حتى اعترف الفصحاء منهم بان ليس فيه شيء من الشعر، ولا يصدر مثل أسلوبه عن بشر، «وإن له لحلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإن أعلاه لمغدق، وإن أسفله لمثمر، وما هو بقول بشر»[42].

هذا ورغم ما افتراه المفترون، وأرجفه المرجفون من كفار مكة وأعداء الرسالة، فقد رسم النبي ﷺ طريقة الوحي إليه، ونزوله على قلبه فقال : أحيانا يأتيني مثل صلصلة الجرس، وهو أشده عليه فيفصم عنى وقد وعيت ما قال، وأحيانا يتمثل لي الملك رجلا فيكلمني فأعي ما يقول، مبينا حالتين من حالات الوحي مثبتا لنفسه الوعي الكامل لحالته قبل الوحي وبعده وأثناءه معربا عما لديه من حرص شديد على وعي ما أوحى الله في كلتا الحالتين، كان في بداية أمره خائفا من أحواله متحيرا مما يتراءى له بين الحين والحين، من مناظر غير مألوفة لديه، ولا معهودة في بيئته، حتى أنه في اللقاء الأول مع المَلَك بِغَارِ حراء، اعتراه الرعب مما شاهد، ورجع إلى أهله يرجف فؤاده، حسبما روته سيدتنا عائشة رضي الله عنها إذ قالت : «أول ما بدئ به رسول الله ﷺ من الوحي، الرؤيا الصالحة في النوم، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح، ثم حبب إليه الخلاء، وكان يخلو بغار حراء فيتحنث فيه، وهو التعبد الليالي ذوات العدد قبل أن ينزع إلى أهله يتزود لذلك، ثم يرجع إلى خديجة فيتزود لمثلها حتى جاءه الحق وهو في غار حراء، فجاءه الملك فقال : اقْرَأْ قال ما أنا بقارئ، قال فأخذني فغطني حتى بلغ منه الجهد، ثم أرسلني فقال : اقْرَأْ، فقلت ما أنا بقارئ، فأخذني فغطني الثانية حتى بلغ مني الجهد، ثم أرسلني فقال : ﴿اقْرَأْ، فقلت ما أنا بقارئ، فأخذني فغطني الثالثة ثم أرسلني، فقال : اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ، إِقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾[43]، فرجع بها رسول الله ﷺ يرجف فؤاده، فدخل على خديجة بنت خويلد رضي الله عنها فقال : زملوني زملوني، فزملوه حتى ذهب عنه الرعب، فقال لخديجة وأخبرها الخبر، «لقد خشيت على نفسي» فقالت خديجة : «كلا والله ما يخزيك الله أبداً، إنك لَتصل الرحِمَ وتحمل الكِلَّ، وتكسب المعدوم، وتقري الضيف، وتعين على نوائب الحق»[44].

وبعدما استحم فوق الفراش، واستراح تحت الدثار مما لقيه من غط الملك المتكرر، دعاه الله إلى القيام بواجب الرسالة، وأمره بالنهوض لحمل أعباء الدعوة بقوله : ﴿يَأَيُّهَا الْمُدَّثِرْ قُمْ فَأَنْذِرْ، وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ، وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾[45].

وبينما الرسول ﷺ في استعداد جديد، وشوق متزايد ورغبة ملحة في استمرار اللقاءات الملكية، والاتصالات السماوية، إذا بالوحي ينقطع عنه فجأة، فحزن لذلك حزنا شديدا غدا منه كي يتردى من رؤوس الجبال، فكلما أوفى بذروة جبل لكي يلقي نفسه منه تبدى له جبريل، فقال : «يا محمد إنك رسول الله حقا» فيسكن لذلك جأشه وتقر نفسه[46].

وبعد عودة الوحي من جديد، استمر ينزل على قلبه ﷺ في كل وقت وفي كل لحظة، في الليل والنهار، في الحضر والسفر في السلم والحرب، في أيام البرد وأيام الشتاء، حتى ألفه قلبه، واطمأنت إليه نفسه، وأقبل عليه بكليته، يحدوه حرص شديد على متابعة جبريل في كل ما يلقيه إليه، وكان يتلقفه منه بعجلة متناهية، مخافة أن تضيع بعض الآيات من صدره حتى أمره الله بالاطمئنان عند التلقي، والإيقان بوعده بقوله : ﴿لاَ تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ، إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ، فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾[47].

أسباب نزول القرآن

القرآن الكريم قسمان، قسم نزل من الله ابتداء لمحض هداية الخلق إلى الحق، وهو كثير وظاهر، وقسم نزل مرتبطا بسبب من الأسباب الخاصة، على

أن هذا النوع نفسه يتطلب استعراضه جهودا تلو الجهود، فقد اهتم به افذاذ من العلماء وخصصوه بالتأليف مثل السيوطي الذي ألف فيه كتابه المسمى «لباب النقول في أسباب النزول».

ويقصد بسبب النزول حادثة وقعت في زمن النبي ﷺ أو سؤال وجه إليه، فنزلت الآية أو الآيات من الله تعالى، ببيان ما يتصل بتلك الحادثة، أو بجواب ذلك السؤال، ويمكن أن تنشأ تلك الحادثة، إما عن خطإ ارتكب مثل السكران الذي أم الناس في صلاته، وهو في نشوته، ثم قرأ السورة بعد الفاتحة قائلا : قل يا أيها الكافرون، (أعبد) ما تعبدون، حاذفا لفظ «لا» من لا أعبد، فنزلت الآية : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَتَقْرَبُوا الصَّلاَةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾[48] أو عن رغبة من الرغبات، كموافقات عمر بن الخطاب رضي الله عنه الذي قال : «وافقت ربي في ثلاث، قلت يا رسول الله، لو اتخذت من مقام ابراهيم مصلى، فنزلت، واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى، وقلت يا رسول الله : إن نساءك يدخل عليهن البر والفاجر، فلو أمرتهن أن يحتجبن، فنزلت: آية الحجاب وهي قوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيءِ إِلاَّ أَنْ يُوذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرَ نَاظِرِينَ إناهُ﴾[49] واجتمع على رسول الله ﷺ نساؤه في الغيرة، فقلت لهن : «عَسَى رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبَدِّلَهُ أَزْوَاجاً خَيْراً مِنْكُنَّ»[50]، فنزلت الآية [51]. كما يمكن أن يكون السؤال المرفوع إلى الرسول ﷺ متصلا بأمر مضى نحو قوله سبحانه وتعالى في سورة الكهف، ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ ذي الْقَرْنَيْنِ﴾[52]، أم يتصل بحاضر، نحو قوله في سورة الإسراء : ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ، قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ العِلْم إلاَّ قَلِيلاً﴾[53] أم يتصل بمستقبل نحو قوله عز وجل : ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا﴾[54]

وقد ذكر الامام البخاري في كتاب الطلاق عن عائشة رضي الله عنها قالت: كان رسول الله ﷺ يحب الحلوى والعسل، وكان إذا انصرف من العصر، دخل على نسائه، فيدنو من احداهن، فدخل على حفصة بنت عمر، فاحتبس أكثر ما كان يحتبس، فغرت فسألت عن ذلك، فقيل لي : أهدت لها امرأة من قومها عكة عسل[55]، فسقت النبي ﷺ منه شربة، فقلت أما والله لنحتالن عليه، فقلت لسودة بنت زمعة، انه سيدنو منك، فإذا دنا منك، فقولي له : أكلت مغافير، فإنه سيقول «لا» فقولي له : ما هذه الريح التي أجد ؟ سيقول لك سقتني حفصة شربة عسل، فقولي له : جرست نحله العرفط، وسأقول ذلك، وقولي له أنت يا صفية ذلك، قالت تقول سودة، فو الله ما هو إلا أن قام على الباب فأردت أن أناديه بما أمرتني به فرقا منك، فلما دنا منها، قالت له سودة : يا رسول الله : أكلت مغافير ؟ قال «لا». فما هي الريح التي أجد منك ؟ قال : سقتني حفصة شربة عسل، قالت جرست نحله العرفط، فلما دار إلي، قلت ذلك فلما دار إلى صفية، قالت مثل ذلك، فلما دار إلى حفصة، قالت يا رسول الله ألا أسقيك منه؟ قال : لا حاجة لي فيه، قالت تقول سودة، والله لقد حرمناه، قلت لها اسكتي. وفي رواية عن عائشة : ان زينب بنت جحش هي التي سقته العسل، وان عائشة وحفصة تواطأتا وتظاهرتا عليه، فحلف أن لا يعود له.

وعلى كل حال فهما سبب لنزول هذه الآية التي يقول فيها الله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيءُ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ، واللهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ، قَدْ فَرَضَ اللهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ وَاللهُ مَوْلِيكُمْ وَهُوَ العَلِيمُ الحَكِيمُ﴾[56].

وللغيرة في عالم النساء باب مفتوح ومسلوك، ولعلها الداعية لهن إلى المنافسة والمواكبة لتطورات الحياة إلى حد أن يفرضن وجودهن ويغلبن الرجال،

كما روى عن عمر بن الخطاب نفسه، حين قال لرسول الله ﷺ وهو يحاول أن يزيل موجدته عليهن : «ولو رأيتنا يا رسول الله، وكنا معشر قريش قوما نغلب النساء، فلما قدمنا المدينة، وجدنا قوما تغلبهم نساؤهم، فطفق نساؤنا يتعلمن من نسائهم، فغضبت علي امرأتي يوما، فإذا هي تراجعني فأنكرت أن تراجعني، فقالت ما تنكر أن أراجعك ؟ فوالله إن أزواج النبي ﷺ ليراجعنه، وتهجره إحداهن اليوم إلى الليل، فقلت : قد خابت من فعلت ذلك منكن وخسرت، أفتامن إحداكن أن يغضب الله عليها لغضب رسوله، فإذا هي قد هلكت»[57]، فتبسم رسول الله ﷺ.

ومنه قضية خولة بنت ثعلبة التي أعلن أمامها زوجها أوس بن الصامت الظهار بعدما كبرت وخشيت أن يكون طلاقا، كما عليه العادة لدى الجاهلية فاشتكت إلى رسول الله ﷺ قائلة : يا رسول الله، أكل مالي، وأفنى شبابي، ونثرت له بطنى، حتى إذا كبرت سني وانقطع ولدي ظاهر مني. فقال لها رسول الله ﷺ : اصبري يا خولة، فإن ابن عمك شيخ كبير، واتقي الله فيه، ولكنها ترغب في شيء تعتمد عليه لاستيناف حياة أخرى مع زوجها الناطق بالظهار، فلما لم تجده قالت : إني إذن أشكو إلى الله. قالت : فما برحت حتى نزل في قرآن، فتغشى رسول الله ما كان يتغشاه، ثم سرى عنه فقال لي : يا خولة : قد أنزل الله فيك وفي صاحبك قرآنا، ثم قرأ : ﴿قَدْ سَمِعَ اللهُ قَوْلَ الّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللهِ وَاللهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا، إنَّ اللهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ، الَّذِينَ يَظَّهَّرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ، مَّا هُنَ أُمَّهَاتِهِمُ، إنْ أُمَّهَاتُهُمُ إلاَّ اللاَّئي وَلَدْنَهُمْ، وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَراً مِنَ الْقَوْلِ وَزُوراً وَإِنَّ اللهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ، وَالَّذِينَ يَظَّهَّرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا، ذَالِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ، وَاللهُ

بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ، فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مَتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا، فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِيناً، ذَلِكَ لِتُومِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ، وَتِلْكَ حُدُودُ اللهِ، وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[58].

ثم قالت : قال لها رسول الله ﷺ : مُرِيه فليعتق رقبة، قالت : فقلت يا رسول الله : ما عنده ما يعتق، قال : فليصم شهرين متتابعين، قالت : فقلت يا رسول الله، والله إنه لشيخ كبير، ما به من صيام، قال فليطعم ستين مسكينا وسقا من ثمر، قالت : فقلت والله يا رسول الله ماذاك عنده، قالت : فقال رسول الله ﷺ، فإنا سنعينه بفرق من ثمر، قالت : فقلت يا رسول الله، وأنا سأعينه بفرق آخر، قال : قد أصبت وأحسنت، فاذهبي فتصدقي به عنه، ثم استوصي بابن عمك خيرا، قالت : ففعلت[59].

ومنه قصة الإفك التي أشار الله إليها بقوله : ﴿إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بالإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ، لاَ تَحْسِبُوهُ شَرّاً لَكُمْ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ لِكُلِّ اِمْرِئٍ مِنْهُم مَّا اكْتَسَبَ مِنَ الإِثْمِ، وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[60] وقد كان الناشر لسوء لعنة الإفك عبد الله بن أبي بن سلول رأس المنافقين، فهو الذي تولى كبره، واستحق من الله الناصر للمظلومين العذاب العظيم، لأن النبي ﷺ قال : «اجتنبوا السبع الموبقات، قيل وما هن يا رسول الله ؟ قال الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات الغافلات المومنات»[61].

وروى عنه أنه قال : قذف المحصنة، يهدم عمل سنة، وخاصة إذا كانت هذه المحصنة زوج الرسول ﷺ التي عانت الشيء الكثير من أرجاف المرجفين

الدائم اجترارہ مدة شهر كامل حتى طهر الله منه الساحة بالآيات العشر التي برأت عائشة رضي الله عنها من فوق سبع سماوات مما قالوا، وحببت لأولي الفضل والسعة أن يواصلوا إحسانهم لذوي أرحامهم رغم ذلك، ليزيد الله من أنواره ورحماته على آل أبي بكر الصديق، جزاء لهم على ما عملوا.

ولأسباب النزول فوائد منها، معرفة حكمة الله تعالى على التعيين فيما شرعه بالتنزيل، ومنها الاستعانة على فهم الآية، ودفع الإشكال عنها، ويقول الإمام ابن تيمية رحمه الله : معرفة سبب النزول يعين على فهم الآية، فإن العلم بالسبب، يورث العلم بالمسبب.

ويتجلى ذلك في قوله تعالى : ﴿وَلِلّٰهِ المَشْرِقُ وَالمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وجْهُ اللّٰهِ﴾[62] فهذا اللفظ الكريم، يدل بظاهره على أن للانسان أن يصلي إلى أية جهة شاء، ولا يجب عليه أن يولي وجهه شطر البيت الحرام، لا في سفر ولا في حضر لكن إذا علم أن هذه الآية نازلة في نافلة السفر خاصة، أو فيمن صلى باجتهاده ثم بان له خطؤه، تبين له أن الظاهر غير مقصود، وإنما المقصود التخفيف على خصوص المسافر في صلاة النافلة، أو على المجتهد في القبلة إذا صلى وتبين خطؤه، وعن ابن عمر رضي الله عنهما أن هذه الآية نزلت في صلاة المسافر على الراحلة أينما توجهت.

كما يتجلى ذلك فيما روى في الصحيح أن مروان بن الحكم، أشكل عليه معنى قوله تعالى : ﴿لاَيَحْسِبَنَّ الّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوا وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلاَ تَحْسِبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِنَ العَذَابِ، وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[63] وقال : لئن كان كل امرىء فرح بما أتى وأحب أن يحمد بما لم يفعل معذبا، لنعذبن أجمعون، وبقي

في إشكاله هذا حتى يبين له ابن عباس أن الآية نزلت في أهل الكتاب، حين سألهم النبي ﷺ عن شيء فكتموه إياه وأخبروه بغيره، وأروه أنهم أخبروه بما سألهم عنه واستحمدوا بذلك الله، وهناك زال الإشكال عنه، وفهم مراد الله من كلامه.

ومن ذلك أيضا من قال بإباحة شرب الخمر، واحتج بقوله تعالى : ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَات جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾[64]

هذا ولا طريق لمعرفة أسباب النزول إلا النقل الصحيح، وقد روى الواحدي عن ابن عباس أنه قال : قال رسول الله ﷺ : «اتقوا الحديث إلا ما علمتم، فإنه من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار»، ومن هنا فلا يحل القول في أسباب النزول، إلا بالرواية والسماع ممن شاهدوا التنزيل ووقفوا على الأسباب وبحثوا عن علمها، وعلى هذا فإن روي سبب النزول عن صحابي، فهو مقبول، وإن لم يعزز برواية أخرى تقويه، لأن قول الصحابي فيما لا مجال للاجتهاد فيه، حكمه حكم المرفوع إلى النبي ﷺ، وإن روي بحديث مرسل وانتهى إلى التابعي، فحكمه أن لا يقبل إلا إذا صح بمرسل آخر، وكان الراوي من أئمة التفسير الآخذين عن الصحابة كعكرمة ومجاهد وسعيد بن جبير وغيرهم.

هذا وقد استطاعت المصاحف العثمانية أن تحمل المسلمين بسليقتهم على الوحدة في تلاوته، رغم أنها كانت منذ البداية خالية من النقط والشكل وغيرهما بضعا وأربعين سنة [65]، ولما اختلط العرب بغيرهم سنة 65 هجرية، فبدأت العجمة توقع الناس من اللبس في قراءة بعض كلماته وحروفه، أسرع بعض المشرفين على شؤون المسلمين في خلافة عبد الملك بن مروان، فحاولوا

مخافة أن يتطرق التحريف إلى النص القرآني، أن يحدثوا ما من شأنه أن يساعد الناس على القراءة الصحيحة، وأن يزيلوا في الرسم القرآني بعض اللحن الذي أشار إليه عثمان بن عفان رضي الله عنه، لما رفع إليه المصحف بقوله : «أجد فيه ملاحن سيصلحها العرب»[66]، وبنسخه للمصاحف رضي الله عنه وضع الأساس لما سمي فيما بعد بعلم الرسم القرآني، وواكبه علي رضي الله عنه بتوجيهاته لأبي الأَسْوَد الدؤلي بوضع بعض القواعد للمحافظة على سلامة اللغة العربية [67].

وهكذا شرع كل من عبد الله بن زياد، والحجاج بن يوسف الثقفي في إدخال تحسينات على الرسم القرآني في عدد من الكلمات والمواضع، فكانت أوضح قراءة وأيسر على الفهم، ولا تتعلق كلها إلا بطريقة الرسم التي كان طبيعيا أن ينالها التغيير على امتداد العصور، أما النص القرآني، فهو لا يتغير فيه شيء لأنه محفوظ في الصدور، ومسجل في السطور، ومأخوذ بالتلقي والمشافهة بطريقة التواتر التي هي طريقة واضحة من طرق العلم.

على أن تحسينات الرسم القرآني لم تتم دفعة واحدة، وإنما بقيت تتطور عبر الأجيال حتى بلغت ذروتها في نهاية القرن الثالث الهجري، ورغم اختلاف العلماءِ في أول من شارك في هذا التحسيس، فإن الأسماء التي ترددت في الموضوع، هي : أبو الأسود الدؤلي، فقد عرف عنه ما بذل من جهود أولية في وضع مسائل في اللغة العربية، وفي تحسين الرسم القرآني، وقد أظهر غيرة شديدة على لغة القرآن، حينما سمع قارئا يجر اللام من (رَسُولِه) في قوله تعالى : ﴿أَنَّ اللهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾[68]، فأفزعه هذا اللحن قائلا : عز وجه الله أن يبرأ من رسوله، ثم نفد في الحال الوعد الذي وعد به والي البصرة، زياد، حينما سأله أن يجعل للناس علامات تقيهم شر اللحن في كتاب الله.

وبعد تفكير وتقدير، انتهى به الأمر إلى وضع تلك العلامات، فكانت العلامة التي وضعها للفتحة نقطة فوق الحرف والعلامة التي وضعها للكسرة نقطة أسفله، والعلامة التي وضعها للضمة نقطة بين أجزاء الحرف، والعلامة التي وضعها للسكون نقطتين.

وإذا كان بعض العلماء يعتبر أبا الأسود الدؤلي الحلقة الأولى في سلسلة نقط القرآن وتحسين رسمه، فإن هناك منهم من يرى غير هذا، ويعتبر يحيى بن يعمر أول من نقط المصاحف، مستدلا بما ذكره ابن خلكان، من أنه كان لابن سيرين مصحف نقطه يحيى ابن يعمر، وإن كان هذا الرأي مما يصعب التسليم به تاريخيا إذا عرفنا أن وفاة بن سيرين واقعة سنة 110هـــ.

أما عمل نصر بن عاصم في نقط القرآن وتحسين رسمه، فهو امتداد لأستاذيه السابقين : أبي الأسود الدؤلي، وابن يعمر باعتباره آخذا عنهما، فقد ساهم بدوره في حركة نقل القرآن حينما طلب الحجاج ابن يوسف من كُتّابه أن يحسنوا الرسم القرآني، ويضعوا علامات على الحروف المتشابهة [69].

وإذا كنا لا نميل إلى الرأي الذي يعتبر نصر بن عاصم أول من نقط القرآن للاعتبار المذكور آنفا، فإنه على كل حال من المساهمين الأولين في تحسين رسمه، وتيسير قراءة القرآن على الناس ضمن الأسماء التي تتوارد على الألسنة في هذا الميدان، أمثال أبي الأسود الدؤلي ويحيى بن يعمر[70] ونصر بن عاصم[71] والحجاج بن يوسف الثقفي نفسه بالخصوص[72]، ورغم اختلاف آراء الناس فيه، فله عمل عظيم في الإشراف على نقط القرآن والحرص عليه.

وبعد هذه الحركة الأولى أقبل الناس على تحسين الرسم القرآني، وأظهروا عناية خاصة في سبيل تيسيره وتجويده، فالأعمال التي أنجزت في هذا الميدان من طرف الخليل بن أحمد، وأبي حاتم السجستاني، جعلت رسم المصاحف يكاد يبلغ نهايته في الجودة والكمال، وقد نهج الناس نهج من سبقهم، فبدأوا يتنافسون ويبتكرون لتحسين وتجويد الرسم القرآني، وهو أول من صنف النقط ورسمه، وذكر علله، ووضع الهمز والتشديد والروم والإشمام (73).

وقد أحسن عبد الملك بن مروان صنعا حينما رأى بثاقب فكره أن يميز ذوات الحروف من بعضها، وأن يحقق ذلك بالإعجام والنقط، ثم استبدل بالشكل الأول الذي هو النقط، هذا الشكل الذي نعرفه اليوم، والمتمثل في علامات الفتحة والكسرة والضمة والسكون، فلو لم يفعل ذلك لما ميز بين الحالتين التمييز المطلوب، ولتشابه الأمر على القراء المحدثين.

وقد أوقف حركة الناس نحو تحسين الرسم منذ الصدر الأول، ما كانوا يرونه من كراهة نقط المصحف وشكله، مخافة أن يؤدي ذلك إلى التغيير فيه، فقد روي عن عبد الله بن مسعود قوله : «جردوا القرآن ولا تخلطوه بشيء» كما روي عن ابن سيرين أيضا أنه كره النقط والفواتح والخواتم وغيرها، وهذا حال العرب في عهدهم الأول، حيث كانت سلامة لغتهم وصفاء سليقتهم وذلاقة ألسنتهم تغنيهم عن هذه التحسينات، أما وقد دخلت في الإسلام أمم جديدة، فقد تبدل الحال غير الحال، وأصبح شكل المصحف وإعجامه أمرا ضروريا للمحافظة على أداء القرآن وحمايته من كل تغيير وتحريف، لأن العلة كما يقول الأصوليون تدور مع المعلول وجودا وعدما، وإلى هذا ذهب الإمام النووي في كتابه التبيان حيث قال : قال العلماء : ويستحب نقط المصحف وشكله فإنه

صيانة من اللحن فيه وتصفية، وأما كراهة الشعبي والنخعي النقط، فإنما كرهاه في ذلك الزمان، خوفا من التغيير فيه، وقد أمن ذلك لكونه محدثا، فإنه من المحدثات الحسنة فلا تمنع منه كنظائره، مثل تصنيف العلم، وبناء المدارس والرباطات وغير ذلك والله أعلم[74] وهكذا تحول القول في النقط والإعجام من الكراهة إلى الاستحباب، فأصبح تبعا لتغير الزمان، من المحدثات الحسنة، مثلهما في ذلك مثل البدعة المحدثة في كتاب العناوين في رأس كل سورة، ووضع رموز فاصلة عند رءوس الآي، وتقسيم القرآن إلى أجزاء والأجزاء إلى أحزاب، والأحزاب إلى أرباع مستدلين على ذلك بالروايات المأثورة، وقد أخرج أحمد في مسنده وأبو داود وابن ماجة عن أوس بن حديفة أنه سأل أصحاب رسول الله ﷺ في حياته : كيف تُحزِّبون القرآن، قالوا : ثلاث سور، وخمس سور، وسبع سور، وإحدى عشرة سورة، وثلاث عشرة سورة، وحزب المفصل من «ق» حتى نختم [75].

وبعد هذا أقبل الناس على تجويد المصاحف وتحسين كتابتها فاقتصروا أولا على الخط الكوفي، ثم حل محله في أوائل القرن الخامس الهجري خط النسخ الجميل، الذي فيه جميع النقط والحركات التي تستعمل في الكتابة لحد الآن، وقد أراد الله أن يعم كتابه الآفاق، فكانت الطباعة التي مرت بدورها بأطوار التجويد والتحسين، وقد طبع القرآن من أول وهلة في مدينة البندقية سنة 1530م إلا أن السلطات الكنسية منعته من الظهور، ثم قام هنكلمان بطبعه في مدينة هانبورغ سنة 1694م وبعده قام مراكى بطبعه في بادو سنة 1698م.

وهذه الطبعات الثلاث غير ذات أثر يذكر في العالم الإسلامي، وأول طبعة إسلامية ظهرت للقرآن هي التي قام بها بعض الغيورين في سانت بترسبورغ بروسيا

سنة 1787م ثم تلتها طبعة أخرى في قازان، ثم بعدها ظهرت طبعتان حجريتان في إيران، إحداهما في طهران سنة 1828م والأخرى في تبريز سنة 1833م.

وبعدما ظهرت في الهند طبعات للقرآن، جاء دور الأستانة التي اهتمت بالأمر أيضا ابتداء من سنة 1877هـ.

وأخيرا ظهرت في القاهرة طبعة أنيقة لكتاب الله سنة 1923م وكانت تحت إشراف مشيخة الأزهر، وبإقرار اللجنة المعنية من قبل الملك فؤاد الأول رحمه الله.

خاتمة

وهكذا يبدو من كل التحسينات التي استفاد منها الحرف العربي أنها انعكست إيجابا على تطوير العربية التي كانت إلى عهد قريب مجرد لغة قبائل عربية تعبر عن أحوال أهلها وحاجاتهم.

ولما اختارها الله لغة القرآن الكريم ازداد شأنها ولكنها لم تكن من النضج والاكتمال واستنباط القواعد في المستوى المطلوب والمتناسب مع الوظيفة الجديدة لهذه اللغة، فاهتم بها علماء الأمة الذين دخلوا في الإسلام وخدموها وأنشأوا لها علوم النحو واللغة والمنطق والفقه والحديث والتفسير والرياضيات والعلوم الفلكية وغيرها، فاستوعبت بسرعة ثقافات الفرس والروم واليونان وتحققت لها إمكانات عظيمة من المفردات والتراكيب والمفاهيم المختلفة زاد في غناها وتطويرها.

وظلت مسيرة الحرف العربي مستمرة في سيادتها وتطوريتها طيلة الفترات التي اقتحم فيها هذا الحرف مجالات العلوم الجديدة في زمنها كالطب والرياضيات والعلوم الطبيعية وغيرها.

وإن تجربة الحرف العربي مع تلك العلوم أسفرت عن حقيقة كون اللغات عموما إنما تستمد قوتها من خصائص الإنسان الذي يوظفها في المجالات العلمية التي يتطور فيها الإبداع والاكتشافات والنظريات بسرعة، وأن توقف الإنسان عن التعامل مع تلك المجالات مما يتضرر به الحرف واللغة.

وتأسيساً على ذلك، فإن إعادة نهوض الحرف العربي واستئنافه مسيرته التطورية رهين باستفادته من تجربة مختلف اللغات التي تنعت بالمتطورة.

فإذا كانت اللغة الإنجليزية اليوم وغيرها في المقام الأول من حيث تنافسيتها وإبداعيتها في مجالات الصناعات والأجهزة وابتكار الوسائل، فإن ذلك يعود أساسا إلى استقطابها مختلف العقول من مختلف الثقافات واللغات والأجناس لتبتكر وتبدع فيأخذ الوليد الجديد اسمه بالصيغة الانجليزية حسب قواعدها وبأوزانها فتغتني من جهتين : جهة إضافة مفردات ومفاهيم معجمية جديدة، تحتم على اللغة أن تجدد معاجمها على رأس كل عشر سنوات بفعل الكم الهائل من المفردات والتراكيب التي تبتكرها هيئات العلماء والمفكرين لصالح تلك اللغة ؛ ومن جهة ثانية تربح هذه اللغة الصناعات والأدوات والوسائل المبتكرة باسم اللغة الإنجليزية مثلا وتسويقها في الأسواق.

ويقتضي الأمر أن يستفيد الحرف العربي من تجربة الحرف الإنجليزي الذي سخرت له عقول ثقافات وقوميات مختلفة من خلال رصد نسب مالية في ميزانية الدول العربية لصالح تطوير العربية والحرف العربي.

وإذا استوعبنا هذه القضية زالت الدعوى التي تتهم الحرف العربي بالجمود والتخلف وانكشف أمامها سر تطور اللغات، وأن ما يصاب به الحرف العربي من الجمود ليس صفة ذاتية فيه وإنما هو ظرفي تعلق بالجمود الذي أصاب الإنسان الموظف والمستعمل للحرف العربي المذكور.

وقد حاولت أكاديمية المملكة المغربية بمكتبها وأعضاء لجنتيها في القيم والتراث، تحريك هذا الإنسان الموظف والمستعمل للحرف العربي والمتوقف في طموحه وابتكاره ومسيرة آبائه الأولين، لينتبه ويعود إلى رشده ويقلع عن انكماشه الضار اليوم بعامة العرب والمسلمين.

وهي لحد الآن جادة في مسيرتها، وقائمة بواجبها بصبر وأناة، بواسطة لجنتيها المذكورتين، واللتين واصلتا جهادهما لتحسين الحرف العربي، فعقدتا لذلك ندوتين اثنتين في كل من الرباط شهر جمادى الأولى 1414 هـ الموافق شهر نونبر 1993م، وفي فاس شهر ربيع الثاني 1426 هـ الموافق 25-26 ماي 2005م، مطبقتين في ذلك أحد البنود الواردة في الظهير المؤسس للأكاديمية بتاريخ 24 شوال 1397 هـ الموافق 08 أكتوبر 1977م، والداعي إلى حسن استعمال اللغة العربية بتعاون مع الهيئات المختصة في الميدان.

وبما أن القرآن الكريم هو أول كتاب إلاهي، دعا الإنسان دعوة ملحة إلى مائدة العلم، وأغراه بالجلوس على بساطها، وتناول غذائها الكامل منها حسبما ذكره أحد أعضاء الأكاديمية الشيخ محمد المكي الناصري رحمه الله في عرضه القيم والمنشور في العدد الثالث من مجلة الأكاديمية التي تعمل على حسن استعمال اللغة العربية، وإخراجها من محنتها[76] المسيطرة على الأجواء في الداخل والخارج.

وإذا كانت جهة سوس ماسة درعة هي المحتضنة لعدة مدارس وزوايا باذلة جهودا مشكورة لحفظ القرآن الكريم وخدمة اللغة العربية من القرن الخامس الهجري إلى الآن، فإن حبنا لهما ليغرينا ويهيب بالأكاديمية المباركة في تنقلاتها، والناجحة في ندواتها، أن تتفضل وتفكر تفكيراتها النطاسية لعقد ندوة ثالثة فيها، ليصدر عنها في النهاية مجمع عصري أول للتعليم الابتدائي في عهد مولانا محمد السادس نصره الله.

الهوامش

1) سورة الأعراف، 158.

2) سورة الفرقان، 1.

3) «صحيح البخاري»، أعطيت خمسا لم يعطهن أحد قبلي.

4) سورة الشورى، 13.

5) «الاتقان» للسيوطي ج 1، ص 51.

6) سورة الواقعة، 77-79.

7) سورة الأحقاف، 9.

8) سورة الحجر، 9.

9) سورة النحل، 89.

10) سورة الأنعام، 38.

11) من سلى يسلى سلى، سلت الشاة : انقطع سلاها، فهي سلياء. المنجد

12) الأنبيّاء، 50.

13) الفرقان، 1.

14) الشعراء، 192.

15) التوبة، 6.

16) النساء، 174.

17) النمل، 77.

18) يونس، 57.

19) شيدلة : هو الفقيه الشافعي المشهور، مؤلف البرهان في مشكلات القرآن، توفي سنة 494 هـ انظر وفياة الأعيان ص 318.

20) الحرالي : منسوب إلى حرالة، قرية من اعمال مرسيه واسمه علي بن أحمد بن الحسن النجيبي، توفي سنة 647 هـ

21) سورة النساء، 163.

22) سورة النجم، 1-4.

23) مفردات الراغب الاصبهاني، الصراط : الطريق : يونانية.

24) سورة مريم 11.

25) سورة النحل، 68.

26) سورة القصص، 7.

27) سورة الأنعام، 121.

28) سورة الأنعام، 112.

29) سورة الانفال، 12.

30) سورة النجم، 10.

31) «رسالة التوحيد»، ص 108.

32) سورة الشورى، 51.

33) سورة الأنبياء، 5.

34) سورة الشورى، 52.

35) سورة النحل، 103.

36) سورة الفرقان، 5.

37) سورة يونس، 37.

38) سورة الطور، 34.

39) سورة هود، 13.

40) سورة البقرة، 23. — عجزوا بالكسر أي لم يقدروا.

41) سورة الإسراء، 88.

42) «مختصر الإتقان في علوم القرآن» للسيوطي ، ص 151.

43) سورة العلق، 1.

44) صحيح البخاري بدء الوحي.

45) سورة المدّثر، 1-4.

46) «البخاري»، ج 9، ص ... كتاب التفسير؛ أوفى : أشرف، وتقر نفسه : بردت سرورا وجف دمعها.

47) سورة القيامة، 16-19.

48) سورة النساء، 43.

49) سورة الأحزاب، 53.

50) سورة التحريم، 5 ؛ الغيرة الاسم.

51) أخرجه البخاري وغيره.

52) سورة الكهف، 73.

53) سورة الإسراء، 85.

54) سورة النازعات، 42.

55) عكة بضم العين رقيق للسمن أصغر من القربة المنجد المعلوف ص 14.

56) سورة التحريم، «مختصر تفسير ابن كثير» الصابوني، ص 66.

57) «مختصر تفسير ابن كثير»، ج 3، ص 521.

58) سورة المجادلة، 1-4.

59) المجادلة، «مختصر تفسير ابن كثير»، للصابوني، ص 58.

60) سورة النور، 11.

61) أخرجه أحمد وأبو داود.

62) سورة البقرة، 115.

63) سورة آل عمران، 188.

64) سورة المائدة / آية 93؛ وهي تبين أن من شرب الخمر من المؤمنين ومات قبل تحريمها فلا إثم عليه.

65) «وفيات الأعيان»، ج 1، ص 125.

66) ابن ابي داود، «كتاب المصاحف»، ص 32.

67) «أنباء الرواة»، ج 1، ص 13.

68) سورة التوبة، 3.

69) «الإتقان» السيوطي، ج 2، ص 170.

70) ولد يحيى بن يعمر في البصرة وعاش في العراق ثم هجر إلى خراسان، توفي سنة 129هـ..

71) نصر بن عاصم أحد قراء البصرة أخذ عن أبي الأسود الدؤلي ويحي بن يعمر، توفي سنة 89.

72) صبحي الصالح، «مباحث في علوم القرآن»، ص 94 — البرهان 1، ص 251.

73) «كتاب النقط» لأبي عمرو الداني، ص 130.

74) صبحي الصالح، «مباحث في علوم القرآن»، ص 98.

75) الزرقاني، «مناهل العرفان»، ج 1، ص 402.

76) «محنة اللغة العربية»، إبراهيم علي أبو الخشب، ص 51.

إطلالة على وثائق
السلطان سيدي محمد بن عبد الله

عبد الوهاب بنمنصور

ولد السلطان سيدي محمد بن عبد الله بن اسماعيل العلوي بمكناس عام 1134 هـ، وبويع بالملك إثر وفاة والده السلطان مولاي عبد الله بفاس يوم 27 صفر عام 1171 هـ (10 نونبر سنة 1757م)، وتوفي بين وادي الشَرَّاط ووادي يَكَّمْ قرب الرباط يوم الأحد 24 رجب عام 1204 هـ (9 أبريل سنة 1790م)، وخلال مدة مُلكه التي طالت 33 سنة أنجز في الداخل عديداً من الأعمال السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وارتبط في الخارج مع كثير من الدول بعلاقات ودّ وصداقة، وعقد مع ملوكها ورؤسائها عدداً من المعاهدات والاتفاقيات، وتبادل وإياهم الهدايا والرسائل، وكان له ذِكر يُذكر وحساب يُحسب في كل أرجاء المعمور.

وقد اعتنى المؤرخون المغاربة بحياة هذا السلطان الجليل وأعماله، فتتبعوا أخباره، ووصفوا آثاره، وسجلوا في دفاتر خاصة بعض رسائله وما عقد من

معاهدات مع الدول الأجنبية، ونوهوا بتوجيهاته الإصلاحية في التعليم والعدالة، ودونوا هباته وصدقاته وأحباسه وما مدحه به الشعراء من قصائد فصيحة وأخرى من الأزجال الملحونة، كما اعتنى الأوربيون من مؤرخين وديبلوماسيين وأطباء بالكتابة عن حياته ووصف قصره وحاشيته وسياسته حيال رعيته وعلاقاته الخارجية اعتمادا على ما سمعوه بآذانهم أو شاهدوه بأعينهم وهم يعملون داخل قصره أو في موانئ مملكته أو استناداً إلى ما تلقوه من معلومات عنه من ولاته وسفرائه، أو استنتاجاً من الوثائق المكتوبة الراجعة إلى عهده مما كتبه هو ووزراؤه وسفراؤه أو كتبه ملوكهم ورؤساؤهم وديبلوماسيوهم، مما هو محفوظ في أرشيفات عواصمهم ومدنهم وموانئهم الكبرى[1].

والذي يقارن بين ما كتبه المغاربة وبين ما كتبه الأوربيون عن هذا السلطان يحس بالفرق الكبير بين كتابات أولئك وبين كتابات هؤلاء وإفاداتهم، فالأولون مثل أبي القاسم الزياني والأمير مولاي عبد السلام ومحمد الضعيف ومن جاء بعدهم لم يذكروا عنه إلا ما كان يجوز لهم أن يذكروه، وأغلبه تزكية لأعمال السلطان وتنويه به ومديح، أما السياسة الخارجية فكانت غائبة عن أعينهم أو كانوا عاجزين عن استكناه أعماقها، حتى السفراء الذين كتبوا رحلات[2] عن المهام التي كلفهم بها السلطان في الخارج كانوا يهتمون بوصف الطرق البرية والبحرية التي سلكوها والمدن والمساكن التي مروا بها أو أقاموا فيها أكثر من اهتمامهم بالمذاكرات التي أجروها مع الملوك والرؤساء والوزراء الذين كانوا يتفاوضون معهم، لأنهم كانوا يعدونها من الأسرار التي لا يجوز البوح بها إلا لسلطانهم، أما الآخرون فكانوا أكثر حرية في كتابة ما يرونه ويسمعونه ويقرءونه، ووصف ما لا يقدر المغاربة على وصفه حتى ولو أنهم شاهدوه أو سمعوه من جهات مقربة موثوق بصحة أقوالها، ولا ننكر أن كتابات الأوربيين

تخالطها أحيانا مبالغات وأخيلة ناتجة عن جهل باللغة أو سوء في التبليغ أو نقص في الفهم والإدراك، وعلى ذلك فإن حياة السلطان سيدي محمد بن عبد الله وأعماله لا يمكن أن تدرك إدراكاً جيداً وتعرف معرفة وافية إلا بمقارنة ما كتبه المغاربة بما كتبه الأوربيون، والاطلاع على الوثائق المحفوظة في المكتبات العمومية والخصوصية بالخارج، لأن كتابات الأوروبيين ووثائقهم تظهرنا على أخبار عن هذا السلطان لا ذكر لها بالمرة في كتب المغاربة، وتكمل نقص ما فيها من أخبار موجزة أو إشارات عابرة.

وقد حرصت مديرية الوثائق الملكية، منذ أنشأها جلالة الملك الحسن الثاني رحمه الله سنة 1975 وأسند إلي إدارتها، على جمع الوثائق الراجعة إلى عهد السلطان سيدي محمد بن عبد الله مما هو محفوظ بالقصر الملكي، أو ءايل إليها أو مستنسخ أو مصور من عند الخواص، فكان العدد قليلا والفائدة محصورة محدودة فارتأيت أن أضيف إليها الوثائق المحصول عليها مما هو محفوظ بمكتبات الأرشيف بالدول الأجنبية، فأخذ العدد يكبر، والفوائد تعظم وتتسع، ومازالت الإضافات تتواصل دون انقطاع.

يبلغ عدد المحافظ الموضوعة فيها الوثائق الراجعة إلى عهد السلطان سيدي محمد بن عبد الله بمديرية الوثائق الملكية ستاً في الوقت الراهن، يعد ما احتوت عليه من وثائق بالمئات، وهي مرتبة ترتيباً تاريخياً باليوم والشهر والسنة، وتعتبر أصولاً سواء كانت أصلية أو مصورة أو منسوخة، ومن كل واحدة منها نسخة في المحافظ الموضوعية بمعنى أنك تجد جميع وثائق ذلك العهد مجموعة في المحافظ ذات الترتيب الموضوعي إذا كانت الوثيقة تعني واحدة منها، فالوثائق المتعلقة بالمدن والقبائل والأسر كفاس والشاوية وبني وكيل توجد نسخ منها

في المحافظ التي تحمل نفس الأسماء، والوثائق المتعلقة بإسبانيا أو الجزائر أو روسيا كذلك، وقد أداني اجتهادي إلى هذا الترتيب وحرصت على التزامه رغم ما يكلف من جهد في القراءة والتصوير لتسهيل عمل الباحثين وتوفير وقتهم، فبدلا من أن تضع المديرية بين أيديهم محافظ تشمل على عشرات الآلاف من الوثائق المرتبة ترتيباً تاريخياً مما يعنيهم ومما لا يعنيهم تضع بين أيديهم محافظ تحتوي على الوثائق التي يعنيهم موضوعها، فالذي يريد الاطلاع على الوثائق المتعلقة بحرب تطوان سنة 1860 أو بالحماية القنصلية ومؤتمر مدريد، أو بثورة بوحمارة وفتنة الريسوني، أو بمؤتمر الجزيرة الخضراء واحتلال وجدة والدار البيضاء مثلا يجدها في المحافظ التي تحمل تلك العناوين، أما الذي يريد الاطلاع على وثائق فترة زمنية معينة، كعهد السلطان سيدي محمد بن عبد الله فإنه يجدها في المحافظ المرتبة ترتيباً تاريخياً، وسيخوض حينئذ بحراً عميق القعر مصطخب الموج، وعليه أن يتذرع بالصبر والأناة ليتمكن من التعرف على ما تحويه مياهه وأعماقه، واصطياد ما يبتغيه من حيتان وأصداف، أو مواجهة ما يعترضه من زبد لا خير فيه !

تنقسم الوثائق الراجعة إلى عهد السلطان سيدي محمد بن عبد الله إلى قسمين قسم يهم الداخل وقسم يهم الخارج.

فالقسم الأول فيه وثائق تتعلق بالولايات وأخرى بتوقير الأشراف والمرابطين وتوقيرهم وإعفائهم من التكاليف المخزنية، وثالثة في الوصاة بالرهبان العاملين بالمغرب ومنهم امتيازات شبيهة بما يمنح اليوم لأعضاء السلكين الدبلوماسي، والقنصلي كعدم تفتيش أمتعتهم بالموانئ وإعفائهم من أداء الرسوم جمركية كانت أو غيرها، ورابعة تتعلق بأحباس السلطان على المساجد والزوايا والأضرحة

وصدقاته على الفقراء والمساكين داخل المغرب وخارجه، لا سيما صدقاته على فقراء الحرمين الشريفين خاصة منهم المنتمين إلى بيت النبوة، ولا ينبغي أن ننسى نصوص المعاهدات التي ضاعت أصولها في المغرب وبقيت نسخ منها مسجلة في كنانيش يدعى الواحد منها «كناش الشروط».

أما القسم الثاني فيتكون من وثائق مستوردة نسخها من دور الأرشيف بموسكو واسطنبول وستوكهولم ولندن وباريس ومدريد ولهاي وواشنطون وغيرها، ويعطي هذا القسم لرائيه صورة واضحة عما بلغته علاقات المغرب السياسية والتجارية والبحرية والإنسانية مع الدول الأجنبية قريبها والبعيد، وسيكتشف قارئ وثائق هذا القسم أموراً غريبة كإسناد السلطان محمد بن عبد الله تدبير شؤونه الخارجية في أول عهده لتاجر فرنسي، وتفويض تلك الشؤون فيما بعد إلى ملك إسبانيا، كما سيثير انتباهه سعيه المتواصل لفك رقاب المسلمين المأسورين بالديار الأوروبية سواء كانوا مغاربة أو غيرهم، واجتهاده في انقاذ الكتب الإسلامية المتبقية في تلك الديار، وتوسطه لحل المشاكل القائمة بين الدول الأوربية والممالك الإسلامية كليبيا وتونس والجزائر وحثه على اجتناب الحروب والركون إلى التصالح بين الدول الأوربية نفسها كتدخله لدى السويد من جهة وروسيا والدانمارك من جهة أخرى لما اشتدت بينها الأزمة وأخذ كل فريق يستعد للحرب، كما سيلفت نظر القارئ أيضا اللهجة الجافة التي كان السلطان سيدي محمد الثالث يخاطب بها أنداده من رؤساء الدول غير المسلمين كنعت الواحد منهم بالطاغية وتحيته بالسلام على من اتبع الهدى، وأمره إياهم ونهيه كما يأمر الأعلى من هو أدنى منه وينهى، ويتعجب قارئ هذه الوثائق أيضا مما يحيط ببعض السفراء المغاربة من شبهات، إذ منهم من كان يكتب إلى ملك إسبانيا رسائل يؤكد له فيها محافظته على عهده واستعداده

لقضاء الأغراض التي يريدها منه، ويخبره بنهيه للسلطان عن استرجاع المدن والجزر المحتلة، أو يبعث له أحياناً نسخاً من الرسائل والتقارير التي كان يبعث بها إلى سلطانه، ولعل هذا هو سر عزل السلطان سيدي محمد لسفيره أحمد الغزال.

ويتضح مما تقدم ويتأكد مما قلناه آنفا وهو أن الإحاطة علماً بحياة السلطان سيدي محمد وأخباره ودراسة أساليبه السياسية داخلاً وخارجا لا غنى في كتابتها عن الاطلاع على الوثائق الراجعة إلى عهده، وقراءة الكتب التي ألفها عنه وعن أيامه المغاربة والأروبيون معا.

الهوامش

1) من الكتب القديمة والحديثة التي ألفها الأوربيون عن السلطان سيدي محمد ابن عبد الله وعصره :

- كتاب الديبلوماسي الدانماركي جورج هوست المسمى «تاريخ سيدي محمد بن عبد الله أمبراطور المغرب» المطبوع بكوبنهاگن عام 1791.
- وكتاب الطبيب الانجليزي ويليام لامبريير المسمى «رحلة إلى مراكش ومملكة المغرب» المطبوع بلندن في عهد السلطان سيدي محمد، وقد ترجم إلى الفرنسية وطبع بباريس منذ سنين قليلة.
- وكتاب جاك كابي الذي جمع فيه نصوص المعاهدات التي أبرمها السلطان سيدي محمد مع الدول الأوربية.
- وكتاب المؤرخ البحاثة الإسباني رامون لوريد ودياز المسمى «المغرب والعالم الخارجي في النصف الثاني من القرن الثامن عشر»، المطبوع بمدريد سنة 1989.

2) من الرحلات التي ألفها سفراء السلطان سيدي محمد بن عبد الله :

- «نتيجة الاجتهاد، في المهادنة والجهاد»، لأحمد الغزال.
- و«إحراز المعلى والرقيب، في حج بيت الله الحرام وزيارة القدس الشريف والتبرك بقبر الحبيب»، لمحمد بن عثمان.
- و«الاكسير، في فكاك الأسير» لمحمد بن عثمان.
- و«البدر السافر، لهداية المسافر، إلى فكاك الأسارى من يد العدو الكافر»، لمحمد بن عثمان.

مذكّرات طبيب ضابط فرنسي

عبد الله الگرسيفي

قرأت فيما قرأت فصلا من كتاب تعلق بظرف تاريخي وطني مهم كان كبوة فرس في سير المغرب، يرغب الباحث في الاطلاع عليه لإيصال حلقات تاريخ المغرب بعضها ببعض، وهو ظرف حماية المغرب.

وهذا الكتاب لضابط طبيب اسمه بول شاتنييغ.

فمن هو بول شاتنييغ ؟ وما هو كتابه ؟

بول شاتنييغ : طبيب عسكري فرنسي عين أولا في مارس سنة 1911 في إحدى الثكنات العسكرية ببني يزناسن بالمغرب الشرقي.

ثم عين في فاس وعاش في هذه المدينة وبداخلها شاهد عيان لحصار القبائل الثائرة بعد عقد الحماية.

ثم بجانب الجنرال «كورو» بصفرو في شهري شتنبر وأكتوبر سنة 1912.

ثم في مراكش بعد انهزام الشيخ أحمد الهيبة في الرحامنة واحتلال مدينة مراكش.

ثم عين في بعثة متوجهة إلى سهول سوس : أولوز، المنابهة، تارودانت، منتاكة، كسيمة، أكادير، مخترقة لقبائل الأطلس الكبير : أكركور، گندافة، أوناين.

هكذا ذكر بول شاتنييغ رحلته في مذكراته، وذكر أسماء هذه الأماكن والقبائل. ومهمته في هاته التعيينات والتنقلات تطبيق سياسة التهدئة التي انتهجتها فرنسا بواسطة الطبيب، كما سنرى في نص تقديم ليوطي لمذكرات شاتنييغ.

وبول شانتييغ استقر أخيرا بتارودانت، وأسس بها مستشفى حمل اسمه إلى أن استبدل باسم «المختار السوسي» في بداية التسعينات.

وعاش في المغرب فترتين : فترة ما قبل الحرب العالمية الأولى من سنة 1911 إلى سنة 1916. وفترة أخرى بعد الحرب مستقرا بتارودانت، وقد توفي بها عام 1927 متأثرا بمرض الكوليرا.

مذكرات بول شاتنييغ : «في الأطلس الكبير والصغير»

هي كتاب سجل فيه مشاهداته التي شاهدها في المغرب في فترة إقامته الأولى، وهي من مثل تلك المؤلفات والرحلات الكثيرة التي كتبها أوائل الداخلين إلى المغرب من الفرنسيين، تشتمل على أفكار أولئك المؤلفين، التي تحمل في طياتها الحق والباطل.

وقد اشتملت على ثلاثة عشر فصلا ومقدمة، فرأيت ملخصا منها مترجما استلفت نظري منه :

أولا : ما ذكره مما شاهد في أحداث فاس التي أعقبت عقد الحماية.

ثانيا : ما ذكره عن العائلة الگلاوية : عن المدني الگلاوي وعن التهامي الگلاوي وأصل العائلة، وما ذكره عن قواد الحوز : المتوگي والگندافي والسكتاني.

ثالثا : وصفه لجغرافية وادي سوس وذكره لقواد سوس الكبار : العربي الضرضوري، وحيدا مايس باشا تارودانت، والقائد وابنه على المنابهة وقائد اندوزال وقائد فريجة وقائد گسيمة وقائد منتاگة وابن دحان باشا تزنيت.

رابعا : ذكره انتهاء عمل ألمانيا في سوس وانتصار فرنسا عليها وابتداء الحرب العالمية الأولى.

خامسا : إهماله إهانة للشيخ أحمد الهيبة.

وقد طبع الكتاب سنة 1919 وعدد صفحاته : 249. وقدم له الجنرال ليوطي بقوله :

عزيزي شاتنييغ : «تلتمس أن أكتب لك مقدمة لمسوداتك خلال جولاتك عبر المغرب. بارتياح عميق انها تقدم من تلقاء نفسها أعلى ما يمكن من منفعة، ولكن أريد قبل كل شيء أن يعلم الذين يقرؤننا بأن هذه المسودات لا تشكل نوعا من الترفيه الأدبي لمسافر جوال يحب أن يسجل ذكرياته، إنها تشرف مهمة انجزتها بحماسة ويقين واعتقاد مكونها من أن تكون خصبة.

كنت أعرف قبل قراءة هذه المسودات الطريفة التي فهمت بها دورك، والكيفية التي تسافر بها وأنت تترك نفسك منساقة مع الظروف والأحوال ومن غريزتك حيث تذهب إلى حيث تظن أنك مفيد، وحيث يطلب منك الذهاب وتعيش خلال شهور حياة السكان تأكل طعامهم وتحتمي بسقوفهم، لقد تعلمت كيف تعرفهم وكيف تعجب بهم وتركت في كل مكان مررت به أصدقاء حميمين بقوا أوفياء لذكراك».

نعلم جميعا من هو الجنرال ليوطي ونعلم الآن ما هي قيمة شهادته لبول شاتنييغ، إن ليوطي منظر الحماية الفرنسية في عدة أماكن من افريقيا : في مدغشقر وجنوب وهران والواحات الصحراوية، وفي بني يزناسن في شرق المغرب، وفي المغرب كله لما عيّن فيه مقيما عاما مطلق التصرف يوم 1912/6/28، ولعمري أن مثل هاته المعاملة التي تحلى بها شاتنييغ وحلاه بها منظر الحماية لهي التي تنقصنا في العالم الإسلامي لنقوم بالدور الحقيقي لدعوة البشرية إلى الله الواحد الأحد، بدل الدعوة الماكرة للرضوخ والاستنزاف، وذلكم هو الفارق بين الدعوة الإسلامية والدعوات الأخرى.

فلننظر إلى الدعوة التي قام بها بول شاتنييغ عندما يقول : في كل مستعمراتنا وبشكل خاص داخل السكان المسلمين بافريقيا الشمالية سيضطلع الطبيب بمهمة تثبيت الاحتلال وتقريب الأهالي من الغالب المنتصر.

فلو قام شاتنييغ وأمثاله بما تقتضيه الآية الكريمة ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ﴾، (الحجرات، 13). لكان في عداد قمم منقذي البشرية.

كما ذكرت سابقا استوقفتني هاته المذكرت حول النقط الخمسة التي ذكرتها. فلأرجع بشيء من التفصيل إلى كل واحدة منها فأقول عن أحداث فاس : عند عقد الحماية بالمغرب بعد مخاض عسير ومكر خادع استعملت فيه عدة وسائل للتغلغل تنيف على إحدى عشرة وسيلة[1]، اهتاجت مدينة فاس، واهتاجت معها القبائل المحيطة بفاس، وتفاصيل هذا الاهتياج مودعة في بطون الأوراق ما اكتشف منها وما لم يكتشف.

ولندع بول شاتنييغ ليحدثنا عما شاهده من هيجان وبطولات إسلامية نادرة تشهد بأثر التدين الحقيقي لهذا الشعب المسلم المدافع عن دينه ووطنه، فقد نقل وصفاً ناطقاً ننقل منه فقرات :

الفقرة الأولى : «شهد يوما 17 و18 أبريل مقتل ثمانين فرنسيا، وانحلال الجند الشريفي «كذا» الذي بنت عليه فرنسا أحلامها باحتلال سياسي للمغرب، وشهد الجيش الفرنسي خسائر فادحة، ومع ذلك بضراوة، وجرت حروب داخل الأزقة الضيقة للمدينة حيث تمت إزاحة القبائل الثائرة وأصبح الجيش الفرنسي سيد المدينة ولكنه كان في حالة من الإعياء ومعرضا لمزيد من الهجمات، وشيئا فشيئا جاءت النجدات، وعيّن المقيم العام الجديد الجنرال ليوطي فجاء معه بالأمل والسلطة المطلوبة والكافية».

الفقرة الثانية : «وكانت القبائل البربرية الثائرة تستعد للهجوم قرب وادي سبو على بعد ثمان كيلومترات من المدينة، وكانت حركة تتهيأ في الأفق وانتظرونا لمدة 15 يوما بدء الهجوم».

الفقرة الثالثة : وفجأة في ليلة 25-26 ماي بدأ التراشق بالرصاص حول أسوار فاس، وأصبح الأمر عاما، وفي نفس الوقت تعالت أصوات المؤذنين

الطائشة من كل المآذن تدعو إلى الجهاد، كما تعالت زغاريد النساء الحادة لتحرض الرجال على قتل الأوربيين، هذه الأصوات المختلطة بهدير الرصاص وصراخ المهاجمين شكلت المعزوفة المشئومة...»

الفقرة الرابعة : «وأمام عيني فبرج باب الجيسة مازال مخرقا برصاص المهاجمين يحكي عن بطولة جندنا في الدفاع.

وفي يوم 26 ماي قسم من قناصتنا مستقرون في حصن أسفل الباب يقاتلون بدون استراحة منذ العاشرة مساء من أجل منع المهاجمين من دخول المدينة.

الفقرة الخامسة : «وفجأة في الصباح تتمكن مجموعة من الثوار من دخول المدينة عبر فتحات في الأسوار، وتم لهم دخول المسجد متنكرين فاحتلوا أعلى الصومعة، وبدأوا في الرشق عن قرب في ظهر القناصة وغالبهم بدون مخبإ وبدون دفاع ضد الضاربين الكامنين حيث قتلوا في أماكنهم».

الفقرة السادسة : «في يوم 28 ماي حوالي الساعة الثانية بعد الظهر تجدد الهجوم بغضب أعلى وأشد ، يحيط بفاس من الشمال القذائف التي كانت تتفرقع من حولهم يتريثون قليلا، ولكن بعد حين انقضوا مشحونين من دون شك من طرف «مرابط» متحمس وعظهم بكراهية الأوربي».

الفقرة السابعة : لقد تمكن المهاجمون خلال فترة من دخر القناصة الذين تركزوا في المرينيين فقصفهم المدفع الرشاش مما أحدث مجزرة رهيبة في الوقت الذي كانت فيه المدفعية الرشاشة في باب الجيسة أيضا تفتك بهؤلاء المتحمسين الذين يهاجمون الباب باندفاع كبير».

تلكم الفقرات التي أخذت وترجمت من مذكرات بول شاتنييغ.

وهي وإن كانت جد مقتضبة لا تلقي كل الأضواء على الأحداث التي استمرت ما يقرب من ثلاثة أشهر قبل تعيين الجنرال ليوطي فإنها - والحق يقال - أفادت القارئ المتمعن أشياء كثيرة وكبيرة لها أهميتها.

أ. الروح المعنوية العالية التي بثت في صدور الرجال والنساء لا فرق بين حضري وبدوي وهي روح متجدرة ركزها قيام الأمراء بالتنظيم والتنفيذ، وقيام العلماء بالتعليم بل وبالتصدر للأحداث، وقيام العامة والدهماء بإسلاس القياد للأمراء والعلماء.

وتتجلى هذه الروح المتجدرة في عدة أشياء اعترفت بها مذكرات شاتنييغ :

- كإعلان الجهاد من كل المآذن في فاس.
- وزغاريد النساء الحادة لتحريض الرجال على قتل الأروبيين
- وجريان الحروب داخل الأزقة الضيقة.
- وقتل ثمانين فرنسيا في يومين.
- والخسائر الفادحة للجيش الفرنسي.
- والأصوات المختلطة بهدير الرصاص.
- وصراخ الجماهير التي شكلت معزوفة مشؤومة.

ب. روح الوحدة السارية في كل أجزاء الوطن لا فرق بين سلالة وسلالة ولا ساكن مدينة أو قرية، وهي الروح التي يجب العمل ليل نهار على الإبقاء عليها. لأنها الروح التي يحسد عليها مغربنا العزيز.

ج. روح التضحية ومقارعة المخاطر، فقد ذكرت مذكرات شاتنييغ في الفقرة السادسة أن الهجوم من «الثوار» المجاهدين في يوم 28 ما ي كان بغضب أعلى وأشد... الخ ما ذكرت الفقرة، وروح التضحية هو فحوى الجهاد الذي هو أعلى تضحية في الإسلام قال فيه النبي ﷺ كما في صحيح البخاري : «ليتني أقتل في سبيل الله ثم أحيا ثم أقتل ثم أحيا ثم أقتل ثم أحيا».

وقد ورد عن عبد الله بن المبارك أنه رابط بثغر «طرسوس» بالشام وكان الفضيل بن عياض مجاورا في الحرم للتنسك فكتب إليه عبد الله بن المبارك قطعة شعرية جاء فيها.

يا عابد الحرمين لو أبصرتنا	لعلمت أنك في العبادة تلعب
من كان يخضب خده بدموعه	فنحورنا بدمائنا تتخضب
أو كان يتعب خيله في باطله	فخيولنا يوم الصبيحة تتعب
ريح العبير لكم ونحن عبيرنا	وهج السنابك والغبار الأطيب

إلى أبيات أخرى فلما قرأها الفضيل دمرت عيناه بالدموع وقال صدق أبو عبد الرحمان ونصحني.

د. وأخيرا وليس بأخير – وهو صمام الوجود والاستمرار الوطنيين – الالتحام بين العرش والشعب، فقد ذكرت جريدة السعادة التي كانت تصدر إبان الحماية باللغة العربية في عددها الصادر بتاريخ 23 ماي 1914، أن هدف الحصار العسكري البري الذي فرضه الجنرال ليوطي هو مراقبة تهريب السلاح، ومع وصول المساعدات المالية من ألمانيا وتركيا والمولى عبد الحفيظ إلى زعماء المجاهدين في الأطلس.

فكون المولى عبد الحفيظ مستقرا في فرنسا عام 1914 وهو يهرب السلاح والإعانات المالية لزعماء المجاهدين في الأطلس أدل دليل على ذلك الالتحام.

لقد توسعت شيئا ما – في هذه النقطة التي استوقفتني من هذه المذكرات، وسأتابع إبراز ما استوقفني من النقط الخمس الأخرى.

جاء في مذكرات شاتنييغ ذكر للقواد الكبار الذين التقى بهم في مراكش بعد استسلام مراكش عقب انهزام جيش الشيخ أحمد الهيبة في سيدي بوعثمان أمام الجيش الفرنسي بقيادة الكولونيل مانجان في شهر شتنبر 1912، وكان التقاؤه بهم في نونبر 1912.

فمنهم الگلاويان : المدني والتهامي وعبد المالك المتوگي والطيب الكنتافي وعمر السكتاني وغيرهم.

وقد ذكر أصل العائلة الگلاوية ونسبها وذكر الفقيه السياسي العارف بعقلية الأوربيين وعاداتهم : المدني، وذكر القائد المحارب التهامي وقصره وعائلته وسفره إلى فرنسا والتقاءه بالرئيس الفرنسي «بوانكريه» وجلبه من فرنسا المعدات الفلاحية والتعليمات الجديدة في التنظيم وذوق المقاولات.

وذكر القائد عبد المالك المتوگي وزيارته في قصبته بمتوگة بوابوض 13 شتنبر 1912، وذكر القائد الطيب الكنتافي واستقباله بحفاوة للبعثة المتوجة إلى سوس.

والذي لفت الانتباه في هذه المذكرات الزمان الذي بين جولاته بناحية مراكش ورحلته إلى سوس، فإن جولاته بناحية مراكش ابتدأت من 12 نونبر 1912 إلى غاية 11 يونيو 1914 حيث ابتدأت الرحلة إلى سوس.

وقد تخللت هذه المدة الأحداث التي وقعت للشيخ أحمد الهيبة بعد انهزامه في سيدي بوعثمان إذ التجأ الشيخ الهيبة إلى تارودانت ومكث بها أواخر سنة 1912 وأوائل سنة 1913 وبعد ذلك إلتجأ إلى الأطلس الصغير، حيث بقيت حركته ممتدة إلى سنة 1933 أي مدة عشرين سنة عندما تمكنت الحماية من الدخول إلى ذلك الأطلس الصغير وبين احتلال الأطلس الصغير وبين ابتداء الحرب العالمية الثانية ست سنوات.

رحلته إلى سوس

في يوم 8 يونيو سنة 1914 ابتدأت رحلة شاتنييغ في ركاب الكولونيل «دولاموط» تلك الرحلة التي وصف فيها جغرافية وادي سوس وكيفية استقبال قواد سوس لبعثة «دولاموط» وبالأخص في أولوز وتارودانت وگسيمة وأگادير.

وقد تتبع شاتنييغ وصف هاته الاستقبالات ما بين استقبال أولوز إلى استقبال أگادير بتفصيل دقيق يفيض فيه الثناء على من كان بجانب سياسة البعثة كحيدة مايس وابن دحان، كما ينال من شخصيات من ظهر منهم نوع من الانقباض كقائد فريجة الذي له ميول إلى ألمانيا منافسة فرنسا في سوس.

وهذا التفصيل الدقيق أطلعنا به على العادات والتقاليد التي كان عليها عامة السكان سواء كانوا مدنيين أم عسكريين وقد وَلَغَ في بعض مشاهداته الرودانية في عرض بعض السكان وبعض القواد عندما أوغل في وصف الأخلاق العامة.

كما أطلعنا به على الحالة السياسية التي سادت إذ ذاك بين مختلف القواد والشخصيات وعلى الحالة العسكرية التي تتمثل في الأخذ والرد بين أنصار الشيخ أحمد الهيبة وأنصار حيدة مايس من الكرِّ تارةً والفَرِّ أخرى.

ورحلة بعثة «دولاموط» إلى سوس رحلة جني ثمار السياسة التي اتبعت في سوس بعد احتلال مراكش سنة 1912.

وقد طبق هذه السياسة خبير فرنسي كبير سبق إلى سوس قبل عقد الحماية وسكن بتارودانت وسمى نفسه : مولاي علي، واسمه الحقيقي «دوري» فهو الذي أعان السادة العسكريين الفرنسيين على تثبيت أقدام الحماية بالجنوب، وهو الذي عمل على استمالة قواد الجنوب : الضرضوري والكنتافي وحيدة مايس لقبول واقع الحماية بعد أن كانوا عمداء جيش الشيخ الهيبة.

وعميد هؤلاء القواد الذين استمالهم دوري : «مولاي علي» هو حيدة مايس الذي عين باشا مدينة تارودنت بعد أن كان قائدا في المنابهة فقد لازمه دوري : «مولاي علي» بحذر وانتباه وحمله على قلب ظهر المجن للشيخ أحمد الهيبة بعد أن كان من قواده الأفذاذ في حركته الدفاعية التي انهزم فيها في سيدي بوعثمان ولاقى منه الأمرين بعد رجوعه.

وهذا العميد هو عمدة الاحتلال للجنوب إلى أن قتل في آيت باعمران، فقواد سوس الكبار اضطروا للرضوخ أمامه وقد عزز مركزه من قبل رجال الحماية الفرنسية.

وجاء هذا كله في مذكرات شاتنييغ إذ قال ما يلي بالحرف : «في شتنبر 1912 اجتاز الهيبة الأطلس الكبير بعد أن طرد من مراكش وفي هروبه السريع انتزع منه الكنتافي – سيد طرق الأطلس – بغاله الجيدة وثرواته مقابل حق المرور، فعندما كان الهيبة قويا كانت الهدايا والاعطيات تأتيه، وعندما انهزم وطرد من مراكش لم يعد المفتونون به يفكرون سوى في ابتزازه، لكنه رغم ذلك

كان يجد بعض المجاملة عند القواد الذين يخافون ارجاعه لقوته حيث أن سحر المرابط لم ينطفئ عنه بعد...»

«وفي اعتصامه بتارودانت خلال فصل الشتاء كان الهيبة محترما من طرف القواد : السكتاني وحيدة مايس اللذين كانت وحداتهما غير المهمة كافية لصده عن اجتياز الأطلس.»

«وفي ربيع 1913 اضطر الهيبة إلى الهروب والالتجاء نحو الجنوب في جبال الأطلس الصغير وذلك بفضل الحركات الثلاث برئاسة الحاج التهامي باشا مراكش وقائدا الرحامنة والقائد الكنتافي متظافرين نحو سوس...»

«فتم تعيين قائد سوسي هرم عظيم التأثير ونشاطه كبير إنه القائد الهرم حيدة مايس الذي ساعد على أخذ تارودانت فتم تعيينه باشا بها سلطته مبسوطة على بقية القواد في سوس، وقد جهزته سلطة الحماية بالمال والسلاح الضروري لصيانة جيش صغير حيث أخضع القبائل السوسية التي بقيت وفية للهيبة الواحدة تلو الأخرى.»

«لقد تمكن الأوربي «دوري» الممثل للحماية الفرنسية بتارودانت بفضل فصاحته ومعرفته الكبرى للأهالي أن يهيمن على فكر الباشا وأن يسيّر باحتراس ومرونة حملة الاحتلال، ومما سهل مهمته الطيبوبة والثقة التي منحها أياه سكان سوس» انتهى الاقتباس كما يقال.

وتفاصيل هذه الرحلة تطلعنا على أشياء كثيرة منها ما هو مضحك ومنها ما هو مبك حقيقة :

فالمضحك ما وصف به بول شاتنييغ السكان في رحلته هذه سواء في الذهاب أو الإياب من التيقظ والانتباه، فقد جاء في وصفه للقائد العربي الضرضوري «لقد كان العربي الضرضوري ذا طبيعة رشيقة حذرة ماكرة وذكية لكنها جذابة وفاتنة عندما يرى أن يكون لطيفا».

ويقول عن قبيلة «إينَايْنْ» إن النظرة في هذا الحشد المستسلم الجالس على كعب أقدامه والمستمع بانتباه الخ...

«إن نوع البشر في «إيناون» يختلف عن نوع الشلوح في المنحدر الشمالي للأطلس... إنهم يقظون ومزاجهم متقلب مستعدون لشن الحرب والثورة ويعرفون كيف يتحملون السلطة التي تفرض عليهم بمرونة وصبر».

ويقول عن قبيلة «آيت سمك» :

«إن «آيت سمك» قوم أشداء يفرضون سلطتهم على ممر تزي نتاست... وكان مسيو دوري يعرف رئيسين مشهورين يقول له أحدهما «هل تذكر ؟ لقد أجبرناك على الرجوع في السنة الماضية بعد سلب حوائجك : لقد كنا كراما حين حافظنا على حياتك... ولكن حذار في المستقبل إن كنت حريصا على حياتك.»

والمبكي حقا هو ما عليه الناس من الغفلة إن لم نقل من البلاهة، إذ كيف يعقل أن يكون بين أظهر الناس إنسان ماكر يعمل لمكره شهورا وأعواما ثم لا يتفطن له وقد ذكرت وقائع كثيرة من هذا النوع قبل الحماية ولكن يشفع للناس في هذه الغفلة أو البلاهة ما قاله عبد الله بن عباس رضي الله عنهما : من خدعنا

بالله انخدعنا له. فكل القضايا التي ذكرت وذلت على الغفلة والبلاهة في ظاهرها كانت بالخدعة الدينية لأن أولائك الجواسيس يتزيون بزي التدين الذي هو السائد عند العامة الدّهماء وعند القادة.

لقد استمرت رحلة دولاموط وشاتنييغ من يوم 8 يونيو 1914 إلى غاية 14 يوليوز، أي شهرا وستة أيام، وانتهت بانتصار فرنسا على ألمانيا في محاولتها للاستيثار بالجنوب، فقد تغلغلت ألمانيا في الجنوب المغربي وعقدت عقودا تجارية وغير تجارية مع بعض القواد الكبار مثل قائد الفريجة وقائد گسيمة وغيرهم.

إلا أن الأقدار شاءت لهذا الانتصار أن يشرق ببداية الحرب العالمية الأولى فلنستمع إلى پول شاتنييغ يقول عن هذا الانتصار وهذا الشرق ما يلي : «وشعرنا بالسعادة الغامرة بعد زيارة سوس هذه الجهة الجميلة التي أزاحت عنها الحماية الفرنسية شيئا فشيئا السلطة الألمانية. كيف نفترض في هذا الوقت اقتراب الفاجعة الكبرى التي تجعل الأمم العظمى تندفع الواحدة تلو الأخرى» انتهى الاقتباس.

لقد استفدت كثيرا من قراءة هاته المذكرات ما يجعلني أربط كثيرا من الأحداث المتعلقة بعقد الحماية بالمغرب.

فمن الصدف الغريبة أن الحربين العالميتين : الأولى والثانية نشأتا – فيما نشأتا فيه – من التنافس بين ألمانيا وفرنسا حول المغرب فالحرب الأولى نشبت بينهما بعد عقد الحماية بسنتين وشهور أي بعد نهاية وجود ألمانيا في أگادير.

والحرب الثانية اندلعت بعد احتلال الأطلس الصغير بأربع سنوات وشهور، مما يجعل المؤرخ الرابط بين الأحداث وأسبابها يقرر أن فرنسا لم تعرف أي

استقرار في المغرب بمقتضى عقد الحماية بل جرّت على نفسها نكبات في تاريخها في هاته الفترة الحمائية، والأغرب حقا أن المغرب هو الذي يحمي فرنسا من ويلاتها الاقتصادية والعسكرية ولا زال، وكل ذلك بأمر باطني لا يعقله إلا العالمون.

فمجرد عقد الحماية بالمغرب يشبه كبوة فرس أصيل في سيره بالحلبة الطويلة المليئة بالأمجاد ولله في شأنه الحِكَم البالغة.

محاولة في تجديد بنيات الفكر

(من أجل «مقولية» جديدة*)

محمد عزيز الحبابي

تُنسب إلى عمر بن الخطاب قولة شهيرة ينصح فيها المعلمين والآباء : «لا تربوا أبناءكم على ما رُبيتم عليه، فإنهم وجدوا لزمن غير زمانكم».

إنها نصيحة متعددة الأبعاد، إذ لكل جيل ذهنيته، ويمر بمراحل تطورية تقتضيها صيرورة التاريخ. والتاريخ لا يعيد نفسه، أو كما قال «هيراقليط» : «لا يستحم الفرد مرتين في نفس الماء».

طبعاً، هذه القولة صحيحة كلما كان الماء جارياً لا راكضاً، أي أن الصيرورة طبيعية، لا تنعدم إلا في مجتمعات انحرفت عن التاريخ، فجمدت المسيرة إلى الأمام، كما حصل بالعالم الإسلامي حينما غلّب التقليد على الاجتهاد، وحكّم الموتى في سلوك وسير الأحياء : تقليد في الفقه وفي النحو وتقليد في الفنون والصناعات، تقليد في كل مجريات الحياة اليومية.

وعندما نسلم بالصيرورة كقاعدة تقوم عليها حياة الأفراد والشعوب، لابد من البحث عن كيفية استغلال الصيرورة. فما هي الطرق والسيرورة التي تمكن من أن نتعامل بها مع التاريخ وهو يتطور ؟[1].

أ. انبهار، فاستلاب عام

في مرحلة أولى، انحصر اهتمام الثالثيين في الانغلاق على أنفسهم، يجترون ماض لم تعد له قدرة على التوظيف في الحاضر والإسهام في بناء المستقبل أما في المرحلة الثانية، عندما بدأوا يحتكون بالغرب، اكتشفوا تقنيات فانبهروا، وانتقلوا من تقليد ماضيهم إلى تقليد الغرب. وكل اكتشاف مدهش يخلق، ولو لحين، انبهارا. لكن، في هذه المرة، انمحت شخصيات الشعوب الثالثية في تقليد كبشي مطلق للغرب، وطال الانبهار، وتعطلت القدرات على تجاوز تلك المرحلة، فبات تقليد الغرب هو الغاية والوسيلة، في نفس الآن، وهو المثل الأعلى الأوحد، وهو المحرّض والهدف، وهو الاستلاب والطموح.

فهل من مخرج ؟

لا تحرر من الاستلاب الكلي الذي يعطّل القدرات والملكات، ويفشل الآمال، ويحجّر الوعي عن الاستيقاظ، إلا بمعرفة النموذج المستلب المبهر، معرفة من الداخل. إذاك نستطيع أن نزيح عنه صفة التعالي، ونضعه حيث هو في الواقع، لا كما تصوره لنا الخرافات التي تكونت عنه وشحنت بها ذهنياتنا.

لن تتم معرفة الغرب – من – الداخل، إلا بدراسة سيكلوجية (إحساساته وأفعاله، وانفعالاته،...)[2]، أو بدراسة لذهنيته، أي لمكانيزمات تفكيره (المقولات).

لقد غدا من المصادرات أن الذهنية الغربية تمتاز بالموضوعية، والواقعية، والعقلانية، ... وذلك هو سر نجاح الغرب وقوته.

فالواجب، إذن، هو أن يفكك الثالثيون مقولاته ليروا هل حقا تتوفر لذهنياته تلك المميزات، وبالضبط، هل حقا تختص بها. فإن هم برهنوا على عكس ذلك، قضوا على مركب النقصان الذي ترتب عن الانبهار واذاك سينطلق الوعي الثالثي نحو التحرر من التخلف.

لكل فكر بنيات ويحصل التفكير بواسطة مقولات. فعملنا هو أن نحلل تلك المقولات، لدى كبار المفكرين من بين الذين يكونون العبقرية الغربية.

كثيرا ما كان الغرب ضحية لبعض مؤرخيه الذين بالغوا في تمجيد تاريخه، بقدر ما قلصوا قيمة تاريخ الأمم الأخرى. كما كان ضحية لإشعاع بعض كبار مفكريه، مما أرغمه على التغاضي عن التعرف على مفكري الشعوب الأخرى والاعتراف لهم. هكذا، إن ما يفسر تخلف الثالثيين، في نظر الغرب، هو أنه لا يوجد عندهم ديكارتية، ولَيْبْنِز، وسبينوزا، وهيگل، وأمثالهم. ويؤكد أنه من المحال تخيل وجود أمثال هؤلاء المفكرين العباقرة، لدى الثالثيين، بل حتى إمكانية وجودهم في المستقبل، أليس الفكر الثالثي خرافيا، لا ينسجم مع العقلانية والموضوعية والواقعية ؟

إذا سُمح لثالثيين أن يبدوا ملاحظات على وضعية النموذج، لاحظوا أن كبار المفكرين بالغرب، ليسوا معصومين من كل اتهام بضد العقلانية، وعدم احترام الواقع والموضوعية.

هنا يوضع سؤال : لماذا اقتنع الكثير من الثالثيين بالأطروحة الأسطورية عن ميزات الذهنية الغربية واقتنعوا بأن لها كل المقولات السليمة للفكر ؟

لاشك أن ذلك من أسباب التخلف التي تتجلى في مظاهر شتى، أبرزها بلا ريب، هو الاستلاب الثقافي والتايخي والمجتمعي، وحتى الذهني.

وبعد تجارب عديدة، تأكد الاقتناع بأن القطيعة مع النموذج الغربي هي الوسيلة الوحيدة الممكنة للتحرر من نير التخلف.

قد يوحي لفظ «قطيعة» بما يتجاوز مفهومه. إن القطيعة ليست عداء ولا حربا، وإنما هي مجرد استبدال نهج بآخر، بعد أن أظهرت التجارب أن المنعرجات التي كان يتيه فيها العالم الثالث مسدودة أمام أمله في الخروج من التخلف. بل كلها أشواك ومزالق وخيبات وصدمات. فالقطيعة، إذن اختيار لمسيرة، بعد أن حُدّد الهدف.

وتأكد اقتناع ثاني، هو أنه لن يقدر الثالثيون على القضاء على الاستلاب بفكر خرافي، فالكيفية المثمرة هي أن يبدأوا بوعيه في واقعه، بالتوازي مع التعرف على مقولات الغرب الأساسية. فإن هم تمكنوا من بلورتها، و... إجمالا، ومن فهم تناسقها، انسجاما وارتباكا، استطاعوا أن يواجهوا الغربيين في حوار حضاري، بعقلية نقدية وموضوعية.

ستحاول الصفحات المقبلة أن تعطي أمثلة على ذلك.

ب. طبيعة المبادئ الأساسية للتفكير

تتواجد نفس المبادئ الأساسية في العمل الرياضي وفي العمل الفلسفي، وغالبا ما يوقع ابهامُها في سوء الفهم. فلا واحد من تلك المفاهيم المرجعية

يعطي – في – ذاته، أو لـــ – ذاته : الواقع العقلاني، والصواب، والخطأ، والماضي والمستقبل، كلها مفاهيم تتعلق بالكائنات البشرية. لذلك توجد في وبـــ – علاقات يجد لها استعمال مضاعف[3] : الأول نظري (استعمال ذهني، تأملي)، إنه دائما متوتر نحو الثاني، أي نحو الاستعمال العلمي التطبيقي. وكلا الاستعمالين يعرف الآخر ويتخذه مرجعا ليعطي لنفسه تعريفا.

إنه استعمال مضاعف، وبالمقابل، اهتمام مضاعف.

فأول مبدأ جديد يمكن اقتراح إضافته هو : إبراز ازدواجية المفاهيم، إذ لكل مفهوم استعمال مضاعف، وبالمقابل، اهتمام مضاعف : كل مفهوم يعارض المفهوم المضاد له، وفي نفس الآن، يتكامل معه ليُشيّد كلاهما الآخر.

لكل فكر بنيات ويحصل التفكير بواسطة مقولات. فعملنا هو أن نحلل تلك المقولات لدى كل كبار المفكرين الغربيين الذين عُدّوا، وما زالوا يعدون من مؤسسي الثقافات الغربية ومكيّفي الذهنيات التي صنعت حضارة التصنيع الكبير. فجميعهم كان عالما وفيلسوفا، واتخذ موقفا من المنطق الصوري بغية تجديد التفكير، وكل منهم فرض نسقه كمرجع.

انتقد بشدة «روجي بيكن» و«فرانسوا بيكن» وغيرهما، منطق أرسطو، وحملوه تبعات تخلف الفكر الغربي، طيلة قرون، عما كان من الممكن أن يصل إليه. وبالفعل، كان أرسطو، وهو المعلم الأول، يعتمد، من جملة ما يعتمد عليه المصادرة على المطلوب الأول، أي إنه كان يجعل المطلوب نفسه مقدمة في قياس يراد منه إنتاجه.

تثبت الأكسيوماتيكا[4]، عند الرياضيين والمناطقة، التدرج في الفعلة التفكيرية، بمعنى أن الفكر يقوم بوضع خطاطات (في هاته المرحلة تكون المفاهيم ما زالت فضفاضة وضعيفة من حيث الكثافة الدلالية). ثم تتبع ذلك، مباشرة، مرحلة ثانية يتم خلالها التحريض على انبثاق المعاني والصياغات الملائمة لها.

إذاك تصبح المفاهيم أكثر التصاقا بدلالاتها، فتوقظ كل ما في المعاني من توتر لمقاومة الخطأ. وأخيرا يصل الفكر إلى مرحلة ثالثة حيث تكون مهمته إعادة بناء المعاني والصيغ بمنطق يشمل البنيات ويضفي الصفة المبحثية على التراكيب التعبيرية[5]. تلك هي المرحلة النهائية التي يتم فيها تجنيد المفهوم الذي تكون في المرحلتين السابقتين، وفيها يصل الفكر إلى اكتمال نشأته ونضجه.

فالوعي الفكري يضرب على وترين : يهتم بموضوعات وفي نفس الآن، يهتم بإشارات ورموز، وهو يسعى من هذه إلى تلك، ذهابا وإيابا ويطوف حول هذه وتلك، بتآن، ثم يعيد الكرة لينطلق من جديد. إن التفكير حركة من خلف إلى أمام، ومن أمام إلى خلف.

بتلك المراحل المتتالية، وفي تعاقبها وتدريجها، يبدع العقل/الفكر انسجامه وتناسقه، طبقا لمنهج، وبهما يقيم تضايفات داخلية بين المعاني المجردة والمعاني المحسوسة. إنه ينسق بين العقلاني واللا-عقلاني، داخل واقع بعضه معطى، وبعضه الآخر مركب. وعندما تتحقق هذه «الازدواجية» تفرض نفسها على العقل، مظهرة بذلك عبث المطلقية التي يضيفها البعض على العقلانية.

ج. يتواجد في العقل الواقعي مع ضد – العقلاني

الفلاسفة الثالثيون مطالبون بأن يتمعنوا في كل الأوضاع، أوضاع الشعوب المتقدمة وأوضاع الشعوب المتخلفة، وأن يصفوا المحرضات في هذه وفي تلك، وإن اقتضى الحال، أن يتجاوزوا الوصف والتأويل. والحقيقة أن مهمتهم الأساسية هي أن يتجاوزوا ذلك بغية إبراز كل ما هو في الأساس منحرف وسيء إلى العلاقات بين الأفراد والشعوب، فالاتجاه السليم هو القيام بتشخيصات تتبعها جهود من أجل العلاج.

أما المرحلة الثانية، في هذا التجاوز فسترمي إلى فرض مقاومة كل ما هو موجود وجودا في غير صالح البشرية، أو يعرقل بعض مصالحها لفائدة أقليات. وبذلك يستعيد الناس صفاء الفطرة في الوجدان وقد أزيحت عنه الغشاوة، ويعيدون للضمير صفاءه بالقيم الشمولية.

إذاك، تصبح الفلسفة الجديدة فلسفة كلية تلزم بالأسفار العام لكل فرد : أن يجند عقله، ووجدانه، وميوله، وضميره ليتملّك الماديات، بالتوازي مع تعلقه الخلقي والروحي بالتعالي.

تكون استعمالات العقل، أحيانا جيدة، وأحيانا سيئة ويوجد واقع لا -عقلاني، بل ضد – عقلاني[6]، وفي نفس الآن، هناك أشياء لا واقعية، ولكنها معقولة. ورغم ذلك، جرت العادة، عند جمهرة من الغربيين، بأن العقل لا يتصل إلا بالأشياء الثابتة، أو اليقينية، أو الممكنة، أو على الأقل المحتملة. لكن هذا الاتجاه يتغافل عن الواقع بما هو واقع : فأين نجعل الباقي، نعني ما ليس محتملا،

ولا يقيناً، ولا ممكناً، أي كل ما هو خارج عن العقلنة والعقلانية، مثل الحب المباغث، والحنين... ؟

أيجوز أن ننكره، بتاتا، ونتركه بلا تفسير ؟

في الماضي، كان الناس يعتقدون أن ذلك الباقي من اختصاص القدر الغاشم، أو الآلهة، إن لم يكن من باب المعجزات، ومن أسرار السلطة الخارقة للعادة التي يتمتع بها السحرة. ويوجد اليوم من يدخل ذاك الباقي في نطاق «المصادفة» مثل ما نجد عند (جاك مونو Jacques Monot) صاحب جائزة نوبل في البيولوجيا. فالإنسان، قديما وحديثا، عندما يصادمه مجهول أو أحداث لا - مفسرة، يلجأ إلى تأويلات غير معقولة، من الجانب المنطقي، لا تشفي غليل أنصار مطلقية الواقعية ولا أنصار مطلقية العقلانية. إلا أن هنالك مفارقة : كثيرا ما توجد، في صفوف هؤلاء، وأولئك، جماعات تؤول مجهول بمجهول. فلماذا لا نعترف، بكل تواضع بأن :

- للعقل حدودا،

- العقلاني وضد - العقلاني يتواجدان في الواقع، بالتساوي

- لا شيء في الواقع يسمح للإنسان أن يجعل سلطة الأحكام الحاسمة تحت تصرف العقل، في كل ما هو موجود، أو في ما يكوِّن الواقع.

- العقلاني وضد - العقلاني يتواجدان، بالرغم عن تمرد تواجدهما على العقلنة.

منذ سنوات، بدأ الحديث عن «موت الإنسان» (بعد أن كان الحديث عن موت الله). بيد أن قاتلي الأول، كقاتلي الثاني، وكذلك شركائهم، لم يصلوا إلى التحرر من مطلقية العقل، أو على الأقل إلى أن يؤكدوا فشل نوع من العقلانية المطلقة. فبداخل الفكر، وفي الواقع، يوجد مجال طبيعي لانتاجات العقل، كما توجد آفاق طبيعية أخرى لأعمال لا تصدر عن العقل : أحداث تقع دون توقع سابق لها أو علة ظاهرة لوقوعها، وأشياء يعجز الوصف عنها (بعض المشاعر أو الإنفعالات)، وكثيرا من الممكنات والأعراض التي تفاجئ بحدوثها، كما تفاجئ بانصرافها، وكذلك المصادفات.

جميع ذلك من الواقع. إنها ظاهرات لا مفر من الاعتراف بها، ومن محاولة تفسيرها، مهما خالفت مطلقية الموضوعية والعقلانية.

يقوم بعض النقاد بـــ «قراءة جديدة» للنصوص التاريخية والأدبية لفهمها فهما آخر أكثر مصداقية، ألا تستوجب، أكثرية معطيات الواقع (العقلاني منها وضد - العقلاني)، هي أيضا، «قراءات جديدة» (ملاحظات وتحليلات متكررة، وتجريبات) ليتسنى تجنب الأخطاء والفهم السطحي أو التقريبي ؟ وبالفعل، يصدر فرد أحكاما على أحداث أو أشياء (حتى المحسوس منها)، فيكتشف، فيما بعد، أن تلك الأحكام مخالفة للواقع، بل غير صحيحة (خلل بصري، خداعات مختلفة، نسيان، استنتاجات خاطئة، استقراء قائم على معلومات ناقصة...).

فلماذا لا يعترف بأن العقلانية المطلقة معرضة للخطأ، وأن للعقل حدودا واقعية، من المعقول ألا يتعداها ؟

د. هل للعقل قدرة مطلقة ؟

فيما تقدم، حاول العرض أن يعبر عن استغرابه أمام الامتيازات الفائقة التي يتمتع بها «العقل»، عند الغربيين، بالرغم عما تثبته التجارب التاريخية، ماضيا وحاضرا. لقد منحوه أكثر مما أعطته طبيعة تكوينه، متجاوزين الواقعية والواقع.

يربط (هيجل)، في قولتين شهيرتين، بين الواقعي والعقلاني بكيفية تجعلهما مترادفين :

«كل ما هو واقعي فعقلاني، وكل ما هو عقلاني فواقعي»[7] ويضيف هيگل :

«إن إدراك ما هو كائن، يعتبر مهمة الفلسفة، لأن ما هو كائن هو العقل»[8].

تثير علاقة الاقتضاء التي أقامها هيگل بين «علقلاني» و«واقعي»، مشكلا : فبعد أن اقتنع الثالثيون بالرأي السائد من أن الغرب عقلاني وموضوعي، أصلا، إذا سلموا بأن للعقل سلطة في الحياة، أو بأنه مجرد سابق بالنسبة لنتيجة تكون هي الواقع، برّروا، عن وعي أو دون وعي، المواقف المعيشة التي يفرضها عليهم الغرب، وبرّروا، من جهة أخرى ما يترتب عنها في كل المستويات :

– الغرب عقلاني، إذن بالضرورة نموذج واقعي يتمتع بالحضور الشامل، في كل الآفاق، وعلى كل المستويات.

– كل نموذج لابد أن يتمتع بالأحدية. لذلك تفرض علينا نموذجية الغرب التضحية بكل نموذج آخر ممكن، وبالفروق التي تميز المجتمعات بعضها عن

بعض، وأن نضحي، كذلك بالثقافات القومية وبالتاريخ الخاص بكل مجتمع. وبالتالي، تنتهي العملية بالقضاء على التراث الإنساني الذي خلفته الشعوب غير الغربية، منذ بدء الإنسانية إلى القرون الأخيرة القليلة التي تكوّن فيها الغرب. وبالقضاء على الفوارق التي تخصص المجتمعات بعضها عن بعض وعلى الفوارق والثقافات، والتاريخ الخاص بكل مجتمع.

معنى هذا، أن الانبهار بالغرب وتقليده، تقليدا أعمى ينحصر في ما وصلت إليه حضارة التصنيع الغربية، ملغيا من التاريخ الفترات الحضارية الحاسمة التي صنعها السومريون، والبابليون، ومصر، والهند والصين، والإسلام، أي بالتراث الإنساني المشترك.

يا له من افتقار أحمق للتاريخ البشري، وإجرام في حق الحضارة الإنسانية.

أيجوز للواقعية، أو باسمها، وللعقلانية، أو باسمها، أن تساند ذلك البتر القاتل ؟

هـــ. ديكارت والديكارتية

لنا الآن وقفة مع (روني ديكارت) الذي يُعدّ أبا الفلسفة الحديثة وأحد مؤسسي الفكر المعاصر، خصوصا الجانب العقلاني منه. تعني العبارة «فِكْر ديكارتي» فكراً منظماً، ومنهجياً، وعقلانياً.

فهل ديكارت كان هو نفسه ديكارتيا ؟

ستحاول الصفحات الآتية الإجابة على ذلك.

اشتهر ديكارت بالـــ «كوجيطو» (لفظ لاتيني يعني : «أفكر») يطلق الكوجيطو على العملية التي قام بها ديكارت ليستدل على الوجود الذاتي «أنا أشك/أفكر، إذن : أنا موجود».

لقد ألهم الكوجيطو فلسفات، وما زال يغذى أخرى. لكن ديكارت بقي سجين الكوجيطو إلى الحد الذي جعل نظريته عن المعرفة خاضعة لوجوده الشخصي، أي لوجود ديكارت وهو يشك : يفكر، في نفس لحظات شكه وتفكيره.

زيادة على أن موضوع هذه المعرفة موضوع خاص، يقلّصها في موضوع واحد.

والكوجيطو ليس استدلالاً حقيقياً، وإنما هو مجرد حدس. وهذا نفسه ليس حدساً حقاً ما دام لا يتصل، مباشرة، بموضوعه. إنه مجرد عملية ليست من جنسه. يصف ديكارت فعله وهو «يُكَوْجِطُ» قائلا : «... سرعان ما لاحظت، وأنا أحاول أن أعتقد بطلان كل شيء...» «فالملاحظة» و«المحاولة» تدلان على جهد، على تدخل الإرادة لتنفيذ مشروع سبق تخطيطه. وهل التخطيط سوى عملية فكرية أريد بها الوصول إلى إثبات وجود «مفكر»، هو ديكارت الذي شك وفكر.

لكن ديكارت موجود وجوداً مخالفاً لوجود الفكر. فالمحاولة من قبيل مغامرة (كريسْتوفْ كُلومْبْ) «أبحر في اتجاه الهند، فحل بأمريكا، وقصد

ديكارت إثبات وجود ديكارت، فلم يثبت إلا وجود الفكر، وعلى الأصح وجود فكر. والذي أثبت هذا الوجود فكر «غير مؤطر»، زمانيا ومكانيا، ومعزول عن الفكر البشري المشترك، لأن العملية التي قام بها انطلقت بعد افتراض أنه لا يوجد شيء سوى فكر ديكارت الذي شك، والشك فعل لا يصدر إلا عن موجود.

نتيجة الكوجيطو إثبات وجود ناقص يثبت فكر تنقصه أبعاد طبيعية (كالتواصل، والتموضع،...).

كيف نسمي هذا الاتجاه ؟

والمنهج الديكارتي، هو كذلك، ليس موضوعيا ولا واقعيا، وحتى عقلانيته مهزوزة. خص ديكارت المنهج بكتاب يعد ثورة فكرية في العصر الحديث «مقالة في المنهج».

يعتمد هذا التأليف على قواعد أربع. أولاها، التدرج في المعرفة بحيث يرتقي العقل، شيئاً فشيئاً، إلى أعلى درجة.

مما يمكن ملاحظته على هذه القاعدة، هو أن التعلم/اكتساب المعرفة يكون تدريجياً. أما الاكتشاف، والاختراع، والإبداع فقد يحصل بلا تدرج. فعندما يتحسس الفكر الطريق لبحث ما، قد تنكشف له حقائق أو ظاهرات، فجأة، كما يمكن أن يتسبب، أحياناً، خطأ في العثور على صواب. فـــ «أوريكا» صيحة أطلقها (أرشيميد)، عندما فوجئ وهو في الحمام[9]، أنه اكتشف قانونا فيزيائيا نفس المفاجأة عندما سقطت تفاحة على أنف نيوطن.

طبعا، قبل «أوريكا» وقبل أن تلاطم التفاحة أنف نيوطن، كان هذان العالمان قد فكرا كثيرا، الأول في الثقل النوعي والثاني في الجاذبية. لكن لحظة الانتقال من الاهتمام إلى الاكتشاف تبقى لغزا لما تتحلى به من مفاجأة.

ومن جهة أخرى، إن للمناهج العلمية أساليب، إما ذهنية وإما حسية، تختلف باختلاف موضوعات العلوم. فموضوع الرياضيات، لكونه مجردا، يستلزم الاعتماد على العقل والاستنباط، في حين أن موضوعات علوم الطبيعة محسوسة وقابلة للتجريب. لذلك لا ينطبق التدرج في كل الأحوال. مثلاً، لا تخضع له العلوم التي تطبق طريقة الاختلاف أو طريقة الجمع بين الاختلاف والاتفاق[10]. ولا ينطبق، كذلك، على العلوم التي تستلزم طريقة البواقي[11]، أو على طريقة الالتزام في التغير[12].

يمر التدرج بمراحل/درجات، قد يتوقف بينها، أو في بعضها، وقفات قد تطول أو تقصر. أما الطرق العلمية التي أشرنا إليها فلا تتحمل الانقطاع : الخلاف يبقى خلافا، كما يبقى الاتفاق ارتباطاً بين طرفين. فالمطلوب هو إبراز نوعية الخلاف أو التلازم أو البواقي، وبلورتها كي تصبح قابلة للتحليل، والمقارنة، والاستنتاج أو الاستقراء.

أما القاعدتان الأخريان اللتان يبني عليهما ديكارت الحقيقة، فهما الوضوح والتمييز. إنهما لا تستطيعان التحرر من الذاتية والنسبية. فما هو واضح ليس متميزا بالضرورة، والعكس صحيح. فلنفرض أن علماء انطلقوا من الوضوح، كقاعدة منهجية سابقة على كل بحث، أيستطيعون أن يصلوا إلى اي اختراع ؟ إن الطبيعة لا تتطور في وضوح وبوضوح.

وهل يجوز اعتبار الدقة (وهي القاعدة الرابعة، في منهجية ديكارت) من المعطيات الطبيعية ؟ إنها تستنتج، كما يستنتج التميز والوضوح ويكتشفان، بل أحيانا، يصنعان صنعاً.

هـــ. الفكر في علاقته مع الصحة والبطلان

حسب (سبينوزا) :

«يجب على الشكل الذي تتقمصه فكرة صادقة أن يكمن في الفكر ذاته، دون الاعتماد على أفكار أخرى»[13].

يعتمد سبينوزا على البرهنة الرياضية. لكن في قولته هذه، لا توجد برهنة ولا بداهة. لذلك يجوز أن نستخرج من قولته، المعادلة الآتية :

الشكل الذي تتخذه الفكرة الصادقة = الفكر نفسه.

فإن صحت هته المعادلة، تساءلنا :

هل العكس صحيح ؟ نعني :

الشكل الذي تتخذه الفكرة الخاطئة = ليس شكلاً فكرياً = ليس فكراً ولا تفكيراً.

كما يمكننا أن نستنتج :

أن الخطأ لا يأتي من الفكر.

وبالتالي :

أن للفكرة الخاطئة أصلاً مغايراً لأصل الفكرة الصادقة (أي التي لا تفترق عن الفكر ذاته).

بناء على ما تقدم، نجدنا أمام منبعين للتفكير : واحد للفكر الصائبة، وآخر للفكر الخاطئة. ومن هنا ضرورة إنشاء سيكلوجيتين مختلفتين، إحداهما تهتم بالصدق، والثانية تهتم بالخطأ، ما دام الفكر الذي يصل إلى الصواب ليس هو الفكر الذي يصل إلى الخطإ.

ويدعي سبينوزا، كذلك، أن الفكرة الصادقة تستنتج من : «قدرة طبيعة الذكاء نفسها»

تثير هذه القولة، بدورها، بعض التساؤلات :

- هل المقصود هو الذكاء أم العقل ؟

الذكاء (بالانجليزية Understanding) و(بالفرنسية intelligence) يدل على وظيفة الفهم. وبذلك يختلف عن العقل لكونه أكثر اتصالا بالحدس منه بالاستدلال. إن الذكاء ينسجم في علمياته، لا مع العناصر العقلانية، بل مع المعطيات الوجدانية الترابطية. ولذلك يقال عن طفل، «إنه ذكي»، قبل أن يصل إلى مرحلة القدرة على التفكير الاستدلالي، كما يقال عن بعض الحيوانات أنها «ذكية» (تتمتع بنوع من الذكاء) ولا يعترف لها بالعقل والتعقل.

في طبعة أخرى لكتاب سبينوزا الذي نقلنا عنه القولة السابقة[14] يحل مكان ذكاء لفظ «entendement» (بالفرنسية) «Understanding» (بالانجليزية) = القدرة على الإدراك والفهم.

لكن هذه الترجمة لا تفسر كيف أن الفكرة (الصائبة أو الخاطئة) تخضع للقدرة على الإدراك والفهم، فهته القدرة (وهي تبتعد، بطبيعتها، عن الاحساسات والانطباعات التي تلازم الذكاء) أداة يستعملها الفكر ليعرف بأية وسيلة تنتقل من وظيفتها الطبيعية إلى قوة تتولد عنها الأفكار ؟

اعتبر بعض الفلاسفة القدرة على الإدراك والفهم «l'entendement» كنقيض للعقل (تعارض بين المعرفة المباشرة عن طريق الحدس، والمعرفة الاستدلالية).

ويرى سبينوزا أن التجريد خاصية رياضية لها قوة الاستدلال المنطقي، وأن حقيقة أية فكرة تنتج عن الوسيلة التي وقع بها التفكير. بيد أن : «طريقة» التفكير لا يمكن، إطلاقا، أن تختلط «بطبيعة» التفكير:

– فعندما نجعل حقيقة فكرة خاضعة لـــ «الوسيلة المستعملة» في التفكير ألا، نضفي على الحقائق صفة نسبية ؟

– (النسبية لا تتعلق بالمناهج المتبعة وحسب، ولكن كذلك بالذي يستعمل هذه «الوسيلة» أو تلك)،

– أليس في ذلك تذويت للحقيقة ؟

– (نسبية تتعلق بالطرق المتبعة، وفي نفس الآن، تذويت يتعلق بالذى يفكر/يبرهن/يستنتج) :

– يفترض هذا أن المقدمات التي يترتب عليها الاستنتاج هي أيضا «صحيحة» لا نزاع في بداهتها.

كل ذلك يستوجب برهنة مقنعة، عدى إذا افترضنا أنها قضايا بديهية. وفي هذه الحال، سنضطر إلى السؤال عن موقع بداهتها. وهل البديهيات تختفي ؟

قد نسلم بأنه من الممكن أن يُذوَّت أي مفهوم ويصير نسبياً، إلا أن هذا يتطلب، مسبقاً، توفر الشروط التالية :

- أولا : قابلية المفهوم للتكامل مع ضده،

- ثانيا : أن يكون متوترا ليكمل ضده، وليكتمل هو به،

- ثالثا : أن يدخل توتره في تجديل لعلاقاته مع محيطه،

- رابعا : بما أن الحقل الدلالي لأي مفهوم يكون، دائما، متعدد الأقطاب ويتحرك، دائما، عن طريق تداعيات المعاني، وهذه تتكون ثم تتفكك، يجب التسليم بأن :

أ. أي معنى، أو أية صورة، لا تحصل، أبداً، منعزلة،

ب. المعاني والصور تتمحور حول تصوّر، ثم حول ضده، أو/وحول تصورات مجاورة، بواسطة اقتران ما.

يضاف إلى كل ما سبق، أن المفهوم لا يوجد إلا في حركة.

ما دام الفكر الذي يستعمله لا يحيا إلا متحركاً. يؤكد هذا أن نظرية (ليبنز) عن المناضات تعارض العقلانية. فالمناضة وحدة بسيطة/جوهر روحي يتصف

بتلقائية خاصة، لا يحركه أي محرك، إذ تتغير بقوة ذاتية داخلية ورغم كون تلك الدينامية الذاتية مستقلة إطلاقا، ومنغلقة على نفسها تماما، فإن كل الموجودات تتألف من مناضات مدركة بذاتها. ولا يطرأ عليها نقص ولا فساد.

«ليس للمناضة منافذ تسمح لأي شيء أن يدخل عليها[15].

تتجمع في المناضة خاصيات تعود اللاهوتيون والمتكلمون أن يصفوا بها الله : [إنه يتحرك بحركة ذاتية، مستقلة عن كل شيء عداه].

– إنه مطلق (المطلق الذي لا يقوم بغيره)، وكل ما عداه موجود من وجوده.

– وكونه الكامل، كمالاً مطلقاً، فلا يعتريه نقص ولا فساد.

و. التخيل خلاق

من الممكن أن نتعرض إلى المشكل من زوايا أخرى، مثلا من زاوية التخيل الذي هو قدرة أساسية في الحياة البشرية. فما يبدعه الخيال واقعي وإن لم يكن دائما عقلانيا. فخلافا لما ادّعاه «جان بول سارتر»، فإن وظيفة التخيل ليست في أن يفتّت ويُعْدِم واقية الواقع. ألاّ نتخيل إدراكات حسية، وإدراكات ذهنية سابقة على العمليات التجريبية المباشرة، فيأتي بعد ذلك، العقل والذاكرة والممارسات الحسية للتقويم أو للتعزيز والتبرير ؟

فتضايف ما هو واقعي وما هو متخيل تجربة يحياها الفرد، عند قيامه بأي فعل ذهني. إن التخيل لا يتحرك في فراغ، لا يشتغل إلا عندما تشرع الذاكرة

في عمل التذكر، مسترجعة أحداثا، وأوضاعا، وانطباعات، وإحساسات سبقت رؤيتها أو معاناتها. فحتى الأحلام والكوابيس تصطاد موادها في ما قد شوهد سابقاً. وتتخذ تلك المشاهدات صورا مختلفة، وتتداخل، وتتضارب، متقلصة أو متمططة، حسب النظام الخاص بعالم الأحلام. وعند اليقظة، تبدأ الغربلة والتأويلات، بل حتى التحليلات.

إن التخيل هبة منحتها الطبيعة للكائن البشري وميزته بها. فبه ننشئ عوالم، مثل عالم الفنون وعالم الصناعات. وهو كذلك، منبع ثري للكثير من المكتشفات والاختراعات العلمية والفنية.

وعندما يتحقق، واقعيا، شيء مقبول عقلا، أو قابل لأن يعقلن، يمكن لكليهما أن يتقمص أشكالا مختلفة، انطلاقا من وجود محسوس إلى فكرة مجردة[16]. على أن المحسوس يحتمل درجات مختلفة، شأنه شأن المجرد الذي ينطلق من اللا - محدد إلى الاقتناع، أو الإيمان، أو الهوى، مرورا بأحوال ما بين وضوح، وغموض وظن، وشك، وريب، ورأي (شخصي وعام). فعلى الشاطئين المتوازيين، المحسوس والمجرد، لا يمكن للواقع وللمعقولية أن يكونا إلا وهما أو مظهرا. فلا شيء قادر على أن يغير ما هو كائن، حتى فلسفة أكبر الغربيين، وعلى رأسهم هيگل الذي يجعل من الفلسفة «أساسا للعقلنة»[17].

صاحب هذه القولة هو نفسه الذي كان يحاول، سنة 1820، أن يخلص الفلسفة من «إدعائها المغرور»، فأغرقها في «الانحطاط المزري» الذي وصلت إليه. فـــ :

«من المسلم به أن الأشكال والقواعد التي يقوم عليها منطق التعريفات والتصنيف والاستدلال لا تلائم العلم النظري»[18].

و. الواقعي والمتخيل يتواجدان

رأينا كم تثير مطلقية العقل من ملاحظات، وعرضنا بعضها. لكن الفكر يصطدم بأخرى سنعمل الآن على الإشارة إليها، إشارة عابرة.

تعود الناس على أن يروا ترادفا بين «خيالي»، من جهة «ولا-واقعي»، «حلم»، و«احتمالي»، و «نزوات»، من جهة أخرى. مع أن التخيل يلعب أدواراً أساسية في الحياة، ولا تستغني عنه أية عملية ذهنية، حتى العمليات العقلانية تستعين به، على اعتباره منبع إبداع وخلق.

فالخيالي واقعي، وإن لم يكن عقلانياً.

لا يمكن أن يفترق ما يتصوره الكائن البشري قابلا للتعقل أو للاستدلال العقلي عن التكامل مع كل الوظائف الذهنية (ومن بينها التخيل، بما له من هالة لا - واقعية ولا - عقلانية).

وكيفما كانت قوة أي فعل فكري ومداه واتساعه، يبقى، في واقعه، مغامرة. ومن يغامر لابد أن يتعرض إلى مفاجآت حيث أن للاستنتاجات العقلية «حظوظاً» في أن تحضر مصحوبة بعناصر غير متوقعة، بله مضادة للعقل. إن الرياضيات نفسها تعتمد على التخيل، غير مكتفية بالعقل وحده. ومع كونها العلم الأكثر عقلنة ودقة، لا تسلم، هي الأخرى، من تلك المغامرة.

ألا يستعمل الرياضيون «الأعداد ضد عقلانية» «[19]، وهي ما سمي في الثقافة العربية الإسلامية بالأعداد الصماء، لأنها لا تسمع، أدلة العقل، بل تخرج عنها.

مثال ثان، ماذا يقصد الرياضيون وقد اصطلحوا على أعداد أخرى «الأعداد المتخيلة»[20].

تظهر الصياغة الجبرية للأعداد المتخيلة تتلاحم أزواج من الواقع (أ ب) بكمية متخيلة (م) : (أ + م ب)، على اعتبار أ و ب كميات حقيقية، في حين أن (م) وحدة لا–واقعية. وهذا ما يعبّر عنه كالتالي :

$\sqrt{-1}$ (الجدر التربيعي لناقص واحد)، بمعنى م 2 = 1.

الأعداد المتخيلة نمط خاص لاندماج العقول باللامعقول، واندماج معطيات واقعية بمعطيات متخيلة. قد تعتبر عقلانية مطلقة هذا الزواج، من وجهة تشريعاتها الخاصة، مرفوضا. لكن، أثبتت التجارب العلمية أنه تولدت عن الأعداد المتخيلة أعداد احتلت مكانها في الواقع وأصبح لها حق المواطنة، في الرياضيات، بفضل تطبيقاتها العلمية. فالواقع لا يعطى كليا ومكتملا، بل يتجلى، تدريجيا، ويكبر شيئا فشيئا. فعندما يتناول الإنسان الواقع ويعقلنه، يبقى الواقع، مع ذلك واقعا معطى، ويظهر مفردا يتنامى. نتحدث عن الـ – أرض، والـ – نار، والإنسان، والـ – ماء... الجنس أو النوع أو الصنف، أولا، ثم نفكر في الأراضي/الحقول/الميادين، ثانيا، فإنسانية وأناس يأتون بعد إنسان ، وقبل الجداول والعيون والأنهار والبحار، نتصور الماء.

يتعدد المفرد فيصبح جمعا، ثم ينحل الجمع إلى أفراد. فكما كان يردد أرسطو : «لا علم إلا بالعام».

بيد أن العلم يسلك التحليل والاستنتاج وغير ذلك من الطرق المقلصة لوحدة الشيء «– واحد»، نعني في مفرديته، إذ تفككه إلى مكوناته. لكن الحالات المفردة والحالات الجمعية للشيء لا تبقى قارة، بل تتغير باستمرار. فلأن الواقع في حركة، هي أيضا تتغير دون انقطاع. وعندما تنضاف «م» المتخيلة إلى كميات موجودة واقعية، فإنها «تضخم» الواقع، عوضا من أن تقلصه، كما قد يظن لأول وهلة.

إن فكراً متسرع الانفعال، ومعاد للا–واقعية، ومعاد للا–عقلانية (بشعور أو بغير شعور)، قد يرى في ذلك مسا بكرامة العقل السليم، وبالواقع وبالمعقولية. أليس في ذلك تغافل عن حقيقة تقرر علميا وتكنلوجيا ؟ إن للأعداد المتخيلة تطبيقات اجرائية في الواقع مما يضفي عليها صفة العقلانية ويفرضها كواقع.

في العالم الإسلامي، كذلك، اصطدم الرياضيون، بـــ «الأعداد السلبية»، إذ تظهر هاته الأعداد «لا–عقلانية». وقبل أولئك الرياضيين، نجد نفس الدهشة، عند الرياضيين الإغريق، وقد حيرتهم «الأعداد ضد – عقلية الرباعية»، نعني الأعداد التي يعبر عنها بـــ $\sqrt{ن}$، وبالخصوص $\sqrt{2}$.

هكذا، يمكن تخيل أشياء في الواقع مضافة إلى العادي، يتقبلها العقل ويعطيها ضمانة، شريطة أن تستجيب تلك الإضافات لمتطلبات نسق فكري ما، ولمصادراته.

فالتخيل ليس طرفا مواجها للعقل، كما أنه لا يعارض الواقع.

أمامنا ورقة بيضاء، بكل إمكاناتها التي لا تعد :

- يمكن أن نكتب فوقها بحروف لاتينية، أو بحروف عربية، أو بأية أبجدية أخرى.

- أن نكتب باليد، أو بآلة الرقن، أو بالطباعة،

-قد تستعمل ورقتنا للرسم، أو لعمليات حسابية،

- ولم لا تستعمل لتلفيف شيء ما، أو تصنع منها سفينة يلعب بها طفل، أو غلاف يملأ بحبات من الحمص، أو لمجرد مسح الأصابع من الحبر أو الطباشير.

وبقدر ما تنشط الذاكرة، بقدر ما يوحي التخيل باستعمالات أخرى ممكنة للورقة. فالتخيل قدرة على ولوج كل الميادين، وفي كل ميدان يزرع ويحصد ممكنات لا حصر لها.

وبعد أن يقع الاختيار على استعمال مّا للورقة، تتدخل الإرادة وتدفعك إلى أن تحرر بالعربي، مثلا حول «الواقعي والمتخيل» ويبدأ القلم يجرى فوق الورقة، من يمين إلى يسار، يُسوّد الفضاء الأبيض. وعندما يصبح الفضاء الأبيض نصا قابلا للقراءة، ينتهي دور التخيل ولن يعود له دخل في الورقة، كفضاء وبياض، ولن يبقى له إلا أن يقر بنهاية الإمكانات التي كانت للورقة، فإن واقعها

هو نفسه أصبح فقيرا : فليس في إمكانها أن تكون شيئا أو أشياء أخرى غير ما قد أصبحت : نص مكتوب بحروف عربية، باليد، حول، ...

يقينا إن هناك فرقا بين الواقع والمتخيل. يقينا إن هناك تفاوتا بينهما. غير أننا نتردد في أن نرفع من شأن أحدهما على حساب الآخر، فحتى لو أردنا ذلك، لعارضنا التكامل الصميمي الذي يخول كلا منهما أن يتأسس وأن يؤسس الآخر، بحيث أن تجاهل أحدهما يمس بوجود الآخر.

وبما أن الواقع معرض دائما «لأمراض» (انحرافات، نقصان، أوهام، هلوسات، فالمتخيل، من جهته، معرض لهزات من الداخل والخارج و«أمراض».

الملاحظ، إذن، هو أن الخطاب العقلي، يعجز عن التمسك والهيمنة على كل الواقع والتعبير عنه. إن نوعا من العقلانية يتأثر بالعلموية والوضعية. ولذلك، من شبه المستحيل عليها إدراك الجانب الجمعي للواقع (وبالتالي، تعدد النماذج). ويتعذر على العقلانية، كذلك، فهم كل الظاهرات والأوضاع والمواقف غير القابلة للتمييز التي تنساب في اللا-منقطع، وداخل الفكر.

ح. الخطأ

يحيلنا المفهومان، «صدق» و«بطلان» إلى مفهوم ثالث تجمعه بهما قرابة. لا تأتي تلك القرابة من ترادف أو تعارض بينهما، ولكن عن طريق ارتباط ضمني، من نوع آخر، يتصل، في نفس الآن، بعلاقة التضايق وبالاقتضاء. غير أن ذاك الترابط ليس من جنس البطلان، ولا من جنس الصدق، رغم أنه يتخذهما مرجعا، وهما من جهتهما، يتخذانه مرجعا. ذاك المفهوم، هو الخطأ/الغلط[21].

إن الخطأ واقع، مثل الصواب. فالفكر الذي يحالفه الصواب، أحيانا، هو نفسه يرتكب أغلاطا أحيانا. ذلك أن الواقع يتجاوز حدود العقل. يصل الفكر إلى رؤية صائبة عن شيء ما، كما يمكن أن يكون صورة خاطئة عن شيء آخر، أو عن جواب خاطئ من نفس الشيء، دون أن يغير الطرق المتبعة في هذه الحالة أو تلك.

يحدث أن تجربة ما أو استدلالا ما يصل، في نفس الآن، إلى نتائج صادقة، وأخرى باطلة، وكذلك إلى نتائج تقريبية، أو إلى خليط من الصواب والخطأ. إنه وضع بين بين، وتوجد بمعيته منطقة حياد يفرض فيها الشك على العقل بأن يوقف إصدار الأحكام وأن يعترف : «أتردّد ...»، «لا أدري ...». فكل فعل (استنتاج، أو جواب، أو شهادة) قابل لأن يحتمل تناقضات، وثقوباً، وفراغاً، وسكوتاً، وريباً، ... ففي تصورات محدودة الأفق يمكن الصدق والبطلان، وكذلك الثقوب التي تقوم بدور الوساطة. إن التصورات لا تقدر على احتواء كل واقع شيء أو حدث أو معنى.

يعتمد سبينوزا على الحدس ليخفف من مطلقية العقلانية. فالحدس ينتقل من حقيقة مطابقة للجزء إلى حقيقة مطابقة للكل.

هكذا يتسرب، بفضل الحدس، نوع من التناسق داخل المنظومة، ويزيح، إلى حدّ ما، العقل عن مطلقيته. فيحصل توافق مع الواقع وينفتح النسق السبينوزي على مثالية نقدية.

الخاتمة

إن الفكر عند الثالثيين، متوحّش، وفي نفس الآن، تلقائي : يقترب من «الحكمة» أكثر مما يقترب من فلسفات تقوم ببراءة على التوفيق. والتنميق

والتلفيق في محاولة سفسطائية، اخضاع كل الواقع إلى مقتضيات ومسلمات نسق ما. فالواقع في حركة مستمرة، ويجسد، من بعض الوجوه، سيرورة التاريخ. إنه من الغنى والتنوع بحيث يمتنع عن أن يدرج في إطار وحيد ومهيأ، قبلياً، وإلى الأبد. إن للعقل صفات كثيرة، بيد أنه لا يستطيع التعامل، بيقين، خارج الأشياء القابلة للعد، خارج المحسوسات والأشياء القارة. تتطلب الماورائيات بإلحاح، ما – وراء – لغة ليكشف عن عدم ارتياح العقل، في الكثير من الأوضاع.

الهوامش

*) وضعنا هذا المصطلح لنعبر عن مجموع مقولات العقل والفهم، في علاقاتها وتكاملها، لا على أنها، كما يعتبرها بعض كبار المناطقة الغربيين، معطيات وأنماطا سابقة على العمليات الفكرية. وقد وضعنا للمصطلح مقابلا بالفرنسية : «Catégoriale».

1) سيرورة : Processus (بالفرنسية)، Process (بالانجليزية) سياق أحداث وظاهرات، وتسلسلها مع ارتباط بعضها ببعض. إنها طريقة التعامل مع الفعاليات المجتمعية والسيكلوجية والطبيعية في تعاقبها وهي ترمي للحفاظ على وحدة ونظام.

2) تعرضنا لذلك في كتابنا : Le Monde de demain, le Tiers-Monde accuse، كاندا – المغرب، 1980

3) جدّل = Dialectiser.

4) axiomatique للمصطلح معنيان :

أ. (في المنطق) : مبحث الأوليات الذي يحدد، تحديدا دقيقا، المسلمات والمصادرات أي كل الفروض الأولية (وهي قضايا غير بديهية ولا مبرهن عليها، ومع ذلك سلم بها كأساس للاستدلال في المسائل النظرية والعلمية).

ب. (في الرياضيات المعاصرة) : دراسة نقدية لمبادئ الهندسة.

5) مبحثه من مبحث Thème، مبحثية، من «مبحث».

6) لا عقلاني ما هو محايد بالنسبة للعقلانية، لا هو معها ولا هو ضدها. أما ضد – عقلاني : irrationnel = ما يعادى العقلانية، ما يتخذ موقفا ضدها.

7) Hegel, Principes de Philosophie du Droit, Trad. fr. de A.

8) Ka..., Paris, Gallémard, 1940, p. 30.

9) Eurika لفظ اغريقي = لقد وجدت !

10) Méthode de concordance et de différence.

11) Méthode des résidus.

12) Méthode des variantes concomitantes.

13) Spènoza, Traité de la réforme de l'entendement, 1 - 71.

14) Paris, Gallimard. 1954.

15) La monadologie, 7.

16) نحيل على ما جاء، هنا، في الفقرة، ج) «هل للعقل قدرة مطلقة ؟»

17) هيگل، نفس المصدر السابق، ص 29.

18) هيگل نفس المصدر، ص 22.

19) Les irrationnels.

20) Les imaginaires.

21) حتى لا يقع التباس بين المفاهيم، نحدد بعض المصطلحات : - غلط/خطأ = Erreur - صِدق = Authentique - بطلان/لا - صدق = Inauthentique.

إسهامات مغربية
في مجال تحقيق التراث الموسيقي المخطوط

عبد العزيز بن عبد الجليل

مدخل

لا تخفى العناية التي أولتها طائفة من المستشرقين لدراسة الموسيقى العربية، من خلال نشر المخطوطات التي توجد بكبريات المكتبات في البلاد الأوربية والأمريكية.

وقد كان القصد في البدء إلى جرد المخطوطات، واستقرائها لكتابة تاريخ الموسيقى العربية، ثم تحول الاهتمام إلى دراسة أصولها، وتطورها.

وقد كان في صدارة المستشرقين الذين عنوا بتحقيق التراث العربي المخطوط :

– البارون كارادوفو الذي قدم خلاصة للرسالة الشرفية للأرموي باللغة الفرنسية، مع إغفاله لمتنها.

– البارون رودولف ديرلانجي الذي ترجم إلى اللغة الفرنسية كتاب الموسيقى الكبير للفارابي.

وسوف تشهد مطالع العقد الرابع من القرن العشرين ظهور أولى أعمال التحقيق التي أنجزها الدارسون العرب، وكان ذلك على يد الدكتور محمود أحمد الحفني (1986-1973) على إثر تخرجه في نوفمبر 1930 من جامعة برلين، فقد أتحف الخزانة العربية بتحقيقين اثنين صدرا عام 1931.

– أحدهما بالاشتراك مع زميله في الدراسة الجامعية ببرلين الدكتور روبرت لاخمان، وهو «رسالة في خُبر تأليف الألحان» ليعقوب بن إسحاق الكندي. وقد جاء شرح الرسالة والتعليق عليها باللغة الألمانية. وينوّه الدكتور هانري فارمر بهذا الإنجاز فيقول: إن نشر المخطوطة وشرح مصطلحاتها العربية القديمة كانا المفتاح الذي أضاء الطريق أمام من عالجوا موضوع التراث الموسيقي العربي بعد ذلك.

ثاني العملين: الجزء الخاص بالموسيقى من كتابي الشفا والنجاة لابن سينا، وقد أورد المحقق المتن الصحيح لقسم الموسيقى في الكتابين وقام بشرحه والتعليق عليه باللغتين العربية والألمانية. وبذلك يحق القول إن الدكتور الحفني كان رائد تحقيق التراث الموسيقي العربي المخطوط.

وسوف تتوالى إنجازات تحقيق التراث على يد باحثين آخرين نستعرض فيما يلي أسماءهم :

1950 : محمد بهجة الأثري: كتاب النغم لابن المنجم، وقد صدر التحقيق بعناية المجمع العلمي العراقي ببغداد.

*** زكريا يوسف (من العراق)**

1956 : جوامع علم الموسيقى، وهو الجزء الثالث من أجزاء الرياضيات من كتاب الشفا لابن سينا، وقد راجع الكتاب كل من أحمد فؤاد الأهواني، ومحمود أحمد الحفني، وصدر له هذا الأخير بمقدمة مستفيضة.

1962 : مؤلفات الكندي الموسيقية، ويتضمن الكتاب الرسائل الخمس التالية :

1. رسالة في خبر صناعة التأليف، وهي ذاتها التي حققها الدكتور الحفني بمشاركة الدكتور لاخمان عام 1931.
2. كتاب المصوتات الوترية من ذات الوتر الواحد إلى العشرة الأوتار.
3. رسالة في أجزاء خبرية في الموسيقى.
4. في تأليف النغم وصنعة العود.
5. الرسالة الكبرى في التأليف أو الكتاب الأعظم في التأليف.

1964: رسالة نصير الدين الطوسي في علم الموسيقى، أنجزت هذه الدراسة بمناسبة انعقاد المؤتمر الثاني للموسيقى العربية ببغداد عام 1964.

1964 : الكافي في الموسيقى لأبي منصور الحسين بن زيلة. 1964 ببغداد.

1964 : رسالة يحيى بن المنجم في الموسيقى، إصدار دار القلم بالقاهرة.

1976 : حاوي الفنون وسلوة المحزون لابن الطحان المصري. غير أن هذا الكتاب لا يرقى إلى مستوى التحقيق العلمي لافتقاره إلى العناصر الضرورية من قبيل الشرح والتحليل والإحالة على المصادر وتراجم أصحابها.

*** د. غطاس عبد الملك خشبة**

1967 : كتاب الموسيقى الكبير للفارابي. ويمهد الدكتور محمود أحمد الحفني للكتاب بتصدير هام.

– كتاب الأدوار في الموسيقى لصفي الدين الأرموي، وتتصدره مقدمة مطولة للدكتور الحفني الذي قام بمراجعته.

– كمال أدب الغناء للحسن بن أحمد بن علي الكاتب، وقد راجع الكتاب الدكتور الحفني.

– الشجرة ذات الأكمام الحاوية لأصول الأنغام، قام غطاس بتحقيق هذا الكتاب، وهو لمؤلف مجهول من أهالي القرن الحادي عشر. بشراكة مع الدكتورة إيزيس فتح الله.

– رسالة في علم الموسيقى لصلاح الدين الصفدي، وهو عمل مشترك بين غطاس وعبد المجيد دياب. صدرته طبعته الأولى عام 1411 هـ– 1991م.

– كتاب الملاهي وأسمائها من قِبَل الموسيقى للمفضل بن سلمة النحوي اللغوي المتوفى سنة 390 هـــ، ويتضمن الكتاب – على صغر حجمه – ملحقا به موجز في (اللهو والملاهي) لابن خُردادبه مع نبذة مختصرة في الرقص وأنواعه وشمائله لمؤلف مجهول.

*** د.يوسف شوقي**

1976 : رسالة لابن المنجم في الموسيقى، وهذا الكتاب –إلى جانب عنايته بتحقيق الرسالة– عبارة عن رحلة فكرية في رموز ومصطلحات كتاب الأغاني انتهت بالمحقق إلى الكشف عن نظرية إسحاق في ائتلاف النغم واختلافها واستجلاء مذهبه في الغناء على وجهيه النظري والتطبيقي، وبذلك جاء الحجم المطبوع للكتاب ضخما وبلغ عدد الصفحات التي ضمتها دفتاه 980 صفحة.

1969 : رسالة في خُبْر صناعة التأليف للكندي، وهي ذاتها التي سبق للدكتور الحفني والدكتور لاخمان أن قاما بتحقيقها عام 1931 باسم رسالة في خبر تأليف الألحان، وزكريا يوسف عام 1962. وقد ذيل المحقق كتابه بترجمة متن الرسالة إلى اللغة الإنجليزية.

ويبرر المحقق العودة إلى تحقيق هذه الرسالة للمرة الثالثة فيذكر أن الحفني ولاخمان لم يتمكنا من شرحها شرحا كاملا أو تفصيليا بسبب الغموض الذي يعتري المتن في عدة مواضع منه. أما زكريا يوسف فقد سلك منهجا خاصا بإضافة عدد كبير من الألفاظ لا يحتمل فيها متن الرسالة أية إضافة، كما أنه اكتفى بشرح موجز للجزء الأخير من الرسالة الذي يتناول أنماط البناء اللحني.

*** الحاج هاشم محمد الرجب**

1980 : كتاب الأدوار لصفي الدين الأرموي.

1982 : الرسالة الشرفية لصفي الدين الأرموي.

ومن التحقيقات الحديثة للرسالة الشرفية التحقيق الذي أنجزه الباحث التونسي الدكتور محمد الأسعد قريعة.

ويعلل المحقق رجوعه إلى تحقيق هذه الرسالة بكونها لم تلق حظها الكامل من العناية إذا ما استثنينا الملخص الذي نشره البارون كارادوفو عام 1931 باللغة الفرنسية والترجمة الكاملة إلى الفرنسية التي وضعها البارون ديرلانجي عام 1932، أما تحقيق الحاج هاشم الرجب فقد داخله الكثير من الخلط، واعترته عديد من النقائص، وجانب المنهج العلمي لتحقيق المخطوطات. وقد اعتمد المؤلف في تحقيقه ثلاث نسخ، اثنتان موجودتان بالمكتبة الوطنية بباريس، والثالثة بمكتبة أحمد الثالث باسطنبول.

وتجدر الإشارة هنا إلى وجود نسخة خطية أخرى دون النسخ اللواتي اعتمدها الباحث العراقي الحاج هاشم عبد الرجب، والباحث التونسي محمد الأسعد قريعة، وتوجد هذه النسخة بالخزانة الحسنية بالرباط، وهي التي انتهى العمل بنسخها في شهر محرم 785هـ.

وهذه النسخة نادرة عتيقة مكتوبة بخط مشرقي مجود بمداد أسود، والرسوم بالأحمر، وقد أهمل الناسخ تنقيط كثير من الحروف، واسمه في النسخة غير بَيِّن.

وتوجد بالخزانة الحسنية نسخة أخرى تحت رقم 1792/ مجموع[1] بخط مغربي وسط، كتب على ورق رديء بمداد رديء، لم يذكر الناسخ اسمه ولا تاريخ الفراغ من كتابتها.

وننتقل إلى المخطوطات التي ألمت بموضوع السماع وموقف فقهاء الإسلام منه ومن ممارسته فنقف على التحقيقات التالية :

- كفّ الرعاع عن محرمات اللهو والسماع لأبي العباس أحمد بن حجر الهيثمي المتوفى عام 973هـــ1565-م، وقد قام بتحقيقه محمد عبد القادر عطا، وتم طبعه بدار الكتب العلمية ببيروت أول مرة عام 1406هـــ 1986م.

وفي هذا الكتاب تناول المؤلف «كتاب السماع» لابن القيسراني بأسلوب نقدي أفلت فيه زمام القلم، فخرج عن الحد المعقول، وجرى في وصفه بما لا يليق من الألفاظ والنعوت.

- كتاب السماع لابن القيسراني محمد بن طاهر بن علي بن أحمد بن أبي الحسين الشيباني، أبي الفضل المقدسي المتوفى سنة 507هـــ 1113-م قام بتحقيقه أبو الوفا المراغي، وطبع بالقاهرة سنة 1970 بعناية وزارة الأوقاف المصرية، وقد أشار ابن الجوزي في كتاب «تلبيس إبليس» إلى أشياء لم ترد في التحقيق المنشور، منها باب إكرامهم للقوال، وإفرادهم الموضع، إضافة إلى حكايات عن الشافعي وابن حنبل وإجازتهما للسماع، مما يبدو معه أن النص الذي حققه المراغي ناقص.

- رسالة في الغناء الملهي أمباح هو أم محظور، وهي توجد ضمن «رسائل ابن حزم» التي حققها الدكتور إحسان عباس[2].

وقد مهد المحقق لمتن الرسالة بمقدمة[3] أشار فيها إلى اختلاف الفقهاء في موضوع السماع تمثل في الفصول المدرجة في بعض الكتب، من قبل «الإحياء» للغزالي، و«عوارف المعارف» للسهروردي و«قوت القلوب» لأبي طالب المكي، كما تمثل في المصنفات التي اختصت بموضوع السماع، وهي كثيرة ذكر المحقق منها :

* كتابا في كراهة الغناء لعبد الملك بن حبيب (ت.328هـ- 852م)

* ذم الملاهي لابن أبي الدنيا، (ت 281هـ894) نشر بلندن عام 1938 بتحقيق جيمس روبسون.

* بوارق الألماع لأبي الفتوح أحمد بن محمد الغزالي (ت.520-1126م)، وقد نشر محققا مع «ذم الملاهي».

* كتابا مصنفا في ذم الغناء والمنع منه لأبي الطيب الطبري الشافعي (ت. 450هـ 1058م).

* كتاب السماع والرقص لابن تيمية.

* إيضاح الدلالات في سماع الآلات لعبد الغني النابلسي (1143-1731).

- كشف الرعاع عن محرمات اللهو والسماع لابن حجر الهيثمي (ت. 979هـ1575-).

-كتاب السماع لابن القيسراني (ت 507هـ 1113-م).

إسهامات مغربية في مجال تحقيق التراث المخطوط

اهتم المغاربة منذ القديم بالنظر في الموسيقى والسماع، وقد انسحب اهتمام بعضهم على النظر في الجانب الموسيقي البحث، فتحدثوا عن الطبوع والمقامات، والأبعاد، والأوزان، وعرفوا بالآلات الموسيقية، فيما اتجه آخرون إلى مناقشة إشكالية السماع وبيان مواقف الفقهاءِ والمتصوفة من ممارسته من حيث الإباحة والكراهة والحرمة.

ويعنينا في هذه الدراسة التعريف بما أنجزه الباحثون المغاربة في مجال تحقيق التراث الموسيقي المخطوط.

انطلقت أولى أعمال التحقيق في سبعينيات القرن الماضي، وفي وسعنا أن نصنف هذه الإنجازات في ثلاث خانات:

- أطاريح جامعية أعدت برسم الحصول على الدكتوراه في الأدب العربي.

- مؤلفات تدخل في إطار اهتمام أكاديمية المملكة المغربية بالتراث المخطوط.

- مؤلفات تدخل في سياق جهود الباحثين.

وسنستعرض فيما يلي ما أنجز من تحقيقات مرتبة حسب تاريخ صدورها :

- مجموع أزجال وتواشيح وأشعار الموسيقى الأندلسية المعروف بالحايك، إعداد وتنسيق وترتيب وتحقيق عبد اللطيف محمد بنمنصور 1977.

- التراث العربي المغربي في الموسيقى- مستعملات نوبات الطرب الأندلسي المغربي-شعر-توشيح- أزجال- براول- دراسة وتنسيق وتحقيق الحاج إدريس بن جلون التويمي 1981.

- تحقيق مقالة لابن الخطيب ضمن كتاب «روضة التعريف بالحب الشريف» بعنوان: المناسبة بين الألحان الموسيقية وبين النفوس، إنجاز عبد العزيز بن عبد الجليل – ضمن كتاب «مدخل إلى تاريخ الموسيقى المغربية»1983.

- إيقاد الشموع للذة المسموع بنغمات الطبوع لمحمد البوعصامي، تحقيق عبد العزيز بن عبد الجليل، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية- سلسلة التراث، 1995.

- كناش الحايك لأبي عبد الله محمد بن الحسين الحايك، تحقيق مالك بنونة 1999.

- الجزء الخاص بالموسيقى من كتاب «الأقنوم في مبادئ العلوم» لعبد الرحمن الفاسي، تحقيق د. المصطفى عرابي 2004.

- كشف القناع عن وجه تأثير الطبوع في الطباع، لسليمان الحوات، تحقيق د. أحمد العراقي، 2004.

- فتح الأنوار في بيان ما يعين على مدح النبي المختار، لمحمد العربي الدلائي، تحقيق د. التهامي الحراق.

- كتاب الإمتاع والانتفاع في مسألة سماع السماع، لمحمد بن الدراج السبتي، تحقيق الدكتور محمد بن شقرون.

وسوف نقتصر فيما يلي على التعريف بأربعة أعمال من بين هذه التحقيقات.

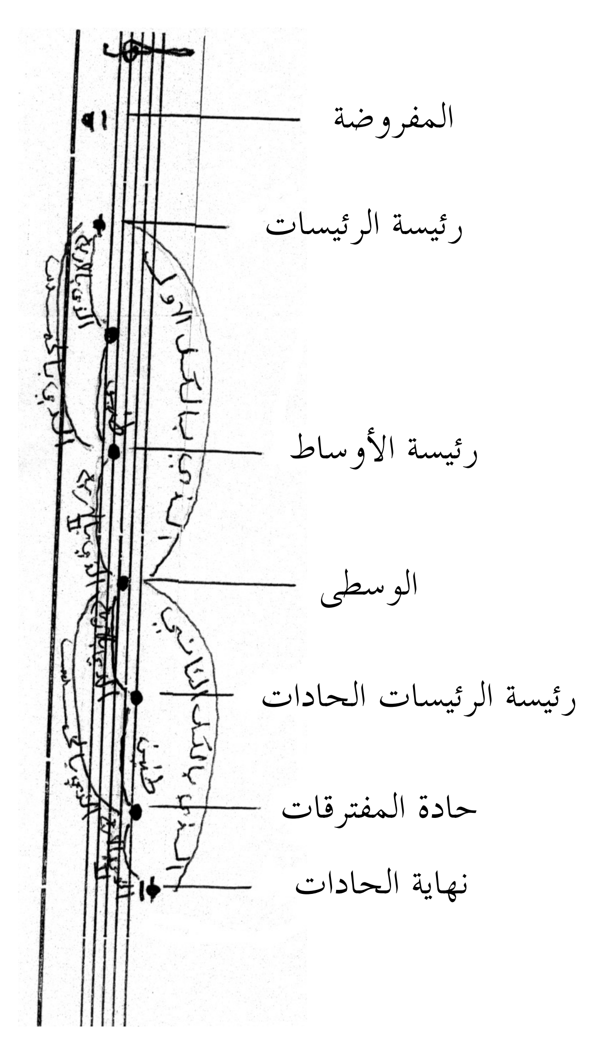
1) المناسبة بين الألحان الموسيقية وبين النفوس، وهذه مقالة ضمنها لسان الدين بن الخطيب كتابه «روضة التعريف بالحب الشريف»[4].

تخرج هذه المقالة عن السياق الصوفي الذي وضع فيه الكتاب، وهي على قصرها- ذات أهمية قصوى من الناحية الموسيقية، يتحدث فيها ابن الخطيب عن التناسب الذي يحصل بين الألحان الموسيقية وبين النفوس التي لها حظ وافر من تذوق الموسيقى. معللا ذلك بما يقع من النسب في الأصوات الملذوذة، وبأن استساغه النفوس للنغمات راجع إلى طبيعة الأبعاد الفاصلة بينها.

وقد عنيت بشرح هذه المقالة ضمن كتابي «مدخل إلى تاريخ الموسيقى المغربية»[5]، وانتهيت إلى تدوين البعد الذي بالكل مرتين بناء على البيانات الواردة في المقالة.

والمقالة — إلى ذلك- تحوي ما يناهز ثلاثين مصطلحا موسيقيا بيانها كالآتي: النقرة، الخرق، الحدة، الثقل الدستان- البعد- نسبة ذي الأضعاف- نسبة الجزء- نسبة الأجزاء. البعد الذي بالأربع الجنس- البعد الذي بالخمس- الجنس الأعلى- البعد الذي بالكل- البعد الذي بالكل مرتين —بعد الانفصال- الكل- ثلث الكل- نصف الكل، ثمن الكل، الطنين، البقية، المفروضة- رئيسة الرئيسات، رئيسة الأوساط، الوسطى، رئيسة الريسات الحادات، حادة المتفرقات- نهاية الحادات.

وتأتي هذه المقالة لتعكس واقع الأبعاد في كتاب الأدوار والرسالة الشرفية للأرموي المتوفى عام 693هـــ فترسم صورة ما اصطلح عليه المشارقة قديما بالجمع الأعظم.



2) كتاب الإمتاع والانتفاع بمسألة سماع السماع، لمحمد بن الدراج السبتي المتوفى سنة 693 - 1293، قام بدراسته وإعداده الدكتور محمد ابن شقرون، وتم نشره بمطبعة الأندلس، القنيطرة عام 1982.

وابن الدراج من أعلام مدينة سبتة في القرن السابع، نشأ فيها تحت رعاية أميرها أبي القاسم بن أبي العباس العزفي (ت.677هـ 1279). الذي أكمل كتاب «الدر المنظم في مولد النبي المعظم» لوالده أبي العباس أحمد بن محمد العزفي.

وقد رحل ابن الدراج إلى فاس لاستكمال دراسته العلمية، فأخذ العلم عن شيوخها، وما فتئ أن نبغ في العلوم، فتصدر للتدريس بها، ثم عين قاضيا على مدينة سلا، وغدا من جلساء السلطان المريني أبي يعقوب يوسف بن عبد الحق.

وقد تعرض الكتاب لبتر جزئي في ورقته الأولى، كما تعرض لصنوف من التحريف والخطأ في كثير من صفحاته، وكذا الفراغات في بعض سطوره. وإذ ضاع اسم المؤلف بسبب البتر في الورقة الأولى فقد وقع أكثر من باحث في الوهم، ومن هؤلاء جول رووانيت الذي نسب للأذفوي كمال الدين جعفر بن ثعلب (ت.747هـ/1548) كتابا أسماه «السرور والفائدة»[6]، وقد شكك اسكندر شلفون معرب دائرة المعارف في صحة الاسم الذي عربه عن «La joie et le profit» ونعتقد أن العنوان الفرنسي يقابل «كتاب الإمتاع والانتفاع» لابن الدراج، وأن المؤلف أخطأ في اسم مؤلفه، أما الأذفوي فهو صاحب كتاب «الإمتاع في أحكام السماع».

وقد وقع كاسيري[7] وروبليس[8] كلاهما في الخطأ فنسبا الكتاب إلى شخص يدعى الشلحي، ثم تردد ما زعماه في أكثر من مصدر، والواقع أن هذه التسمية ليست إلا تحريفا لاسم ناسخ الكتاب محمد بن إبراهيم الشلافي بحرف الفاء (أو الشلاجي بحرف الجيم حسبما أورده الأستاذ إبراهيم الكتاني)[9].

وسوف تتأكد هذه الحقيقة بالرجوع إلى ما أورده أبو العباس السملالي المراكشي الذي وقف بالمكتبة الوطنية بمدريد على النسخة الخطية والوحيدة من كتاب الإمتاع والانتفاع ثم نقل ما جاء على لسان ناسخها إذ قال: كمل الكتاب

بمن الله... على يد العبد الفقير إلى رحمة ربه محمد بن إبراهيم الشلافي، وذلك في النصف لشهر شعبان المكرم عام أحد وسبعمائة[10].

وسوف تتأكد – أخيرا– نسبة الكتاب إلى محمد بن الدراج بالرجوع إلى مصدرين : أولها «البرنامج» لأبي القاسم التحيبي[11] (ت. 730هـــ)، وهو صديق لابن الدراج، وثانيهما «تخريج الدلالات السمعية لعلي الخزاعي (ت 789هـــ).

يحمل كتاب ابن الدراج عنوانا طويلا نصه كالآتي: «كتاب الإمتاع والانتفاع في مسألة سماع السماع لاستئثاره بالكفاية والغناء في إحكام أحكام الغناء، والرد على من نغص المسلمين بتحريم ما أبيح لهم منه في مظان المسرة والهناء، أو حال اجتماع أرباب التّهمم بالسماع ليتبعوا أحسنه أحسن الاتباع وأولى الاعتناء»[12] وفيما يمتد هذا العنوان الطويل عبر أربعين كلمة، فهو في كتاب التُّجيبي لا يتجاوز 19 كلمة، في حين ينحصر عند الأوزاعي في ست كلمات هي: كتاب الكفاية والغناء في أحكام الغناء.

والكتاب في النسخة المخطوطة يضم 120 ورقة، في كل ورقة 21 سطرا، وفي كل سطر عشر كلمات، وهو في حجمه المطبوع يضم 256 صفحة، يشغل النص المحقق منها 165 صفحة، وتسبقه مقدمة عبارة عن دراسة للكتاب قوامها 56 صفحة (أ– أو) وتتلوه ملاحق تضم فهرس المقدمة، وفهرس مواضيع الكتاب المحقق، وفهارس الآيات، والأحاديث النبوية، والقوافي، والأعلام، وفهرس الكتب الوارد ذكرها في المتن المحقق (ص 178-200).

استهل المحقق مقدمة كتابه بدراسة إضافية لعصر ابن الدراج وبيئته، ولاغرو، فهو أستاذ باحث بجامعة محمد الخامس، وهو ضليع في هذا الباب،

فقد أصدر كتابا باللغتين الفرنسية ثم العربية بعنوان: الحياة الفكرية في عهد الدولة المرينية والوطاسية. وقد أتبع ذلك تعريفا بابن الدراج فاستعرض وجوه نشاطه الثقافي والإداري والسياسي: أستاذا ذا كراسي متعددة، وفقيها أصوليا، وصوفيا، وشاعرا، ولغويا باحثا، وأديبا، ثم قاضيا بمدينة سلا، ثم كاتب السر لدى أمير سبتة أبي القاسم الغرفي، ومن خاصة السلطان أبي يعقوب يوسف بن عبد الحق المريني.

وقد اجتهد المحقق وبذل ما في وسعه في تقديم النص، وإصلاحه، وإخراجه على النحو الذي تسهل معه قراءته، ومن أجل ذلك عمد إلى التعريف ببنية الكتاب، وتحليل مكوناتها، كما تطرق إلى بيان المنهج الذي اتبعه المؤلف في صياغة كتابه وعرضه وتقديم مواده، ليخلص إلى أنه في نفس الآن يشكل كتاب حديث وفقه وتاريخ وأدب ونحو، وأنه على الرغم من طبيعة الدوافع التي كانت من وراء تأليفه- وهي كما جاء في مستهله: الرد على من أنكر عليه جوابه لبعض الطلبة بجواز إعطاء الأجرة على السماع، ودفع ما ألصق به من أوصاف استهدفت سمعته ومكانته- فقد استأثر بجل فصوله وأبوابه محوران أساسيان هما الشعر والغناء، وهما موضوعان مرتبطان ومتكاملان تلاصقا وتعاونا منذ أقدم العصور.

وقد وقف المحقق طويلا عند هذه الظاهرة فذكر أن كلا من الشعر والغناء شكلا في البيئة العربية قضية رئيسية متشعبة وخطيرة منذ صدر الإسلام إلى يومنا هذا، وهي قضية اختلفت الآراء حول شرعيتها وعدم شرعيتها، واستحالت إلى معركة قديمة يحتد أوارْها حينا، فتتحرك الأقلام، ويستفيد الأدب، وتنشط سوق الثقافة، وتخفت حينا آخر فيسود نوع من الصمت والاقتناع بالأمر الواقع في انتظار أن تحتدم المعركة من جديد.

ويرى المحقق أن ابن الدراج -وهو يتجاوز الموضوع الأساسي الذي وضع من أجله كتابه- قصد أن يتخذ من مسألة الأجرة على الغناء ذريعة لمعالجة موضوع أوسع هو السماع وما يتعلق به وكأنما يحاول إظهار سعة معارفه وتضلعه في شتى العلوم، ولذلك فقد أعلن — منذ بداية الكتاب - عن المواضيع التي سيضمنها كتابه، وهي:

1) حقيقة الغناء وشرح آلاته، وهو في فصلين :

الأول في حقيقة الغناء

والثاني : في شرح آلات الغناء

2) حكم الآلات المتخذة للتحريك على موازنة نغماته، وهو أيضا في فصلين :

الأول : في حكم الغناء مجردا عن العوارض اللاحقة به.

والثاني : في حكمه مع ما يقارن عمله.

3) أما الموضوع الثالث فهو في الأجرة على السماع، وعلى الرغم من أنه يشكل الغرض الذي من أجله ألف الكتاب فهو لا يشغل منه سوى حيز متواضع من حيث الشكل، وإن يكن من حيث محتواه ذا قيمة فقهية لا جدال فيها.

وقد تحدث المحقق عن أهمية الكتاب، فاعترف في البدء أنه من السابق لأوانه معرفتها معرفة حقيقية، وكذا تحديد مكانته من بين الكتب المؤلفة في موضوعه سواء على صعيد المشرق أو المغرب بما فيه الأندلس، وهو يعيد سبب ذلك إلى أن المقاييس العلمية الموثوق بها تعوزنا، لاسيما وأن كثيرا من الآثار المغربية - بصفة خاصة- لا تزال مفقودة أو شبه مفقودة.

ومع هذا فأهمية الكتاب واضحة تتجلى في نواح مختلفة وثائقية وتاريخية وأدبية، وحضارية، وثقافية واجتماعية، وهو يشكل وثيقة فريدة لا تضاهيها غير آثار قليلة من المؤلفات المغاربية ككتاب «متعة الأسماع في علم السماع» لأحمد التيفاشي (ت 651هـ) وكتاب «الدلالات السمعية» للخزاعي، و«كتاب الزجر والإقماع في النهي عن آلات اللهو والسماع» لمحمد المدني كنون (ت 1302هـ).

ونحن نجد فيه معلومات وافية عن البيئة المغربية، وعن مدينة فاس وطقوس الحفلات الجارية بها، وعن أنواع اللهو واللعب.

أما من الناحية الموسيقية، ففي الكتاب فصل خاص بالغناء ذكر فيه إحدى وثلاثين آلة، فأتى بأسمائها، ووصفها الواحدة تلو الأخرى، وتحدث عن طريقة استعمالها.

وإلى ذلك فقد تحدث عن أنواع الغناء والسماع المحببة لدى الناس من زهديات، وأمداح نبوية، وغزليات، وخمريات، وشراب محبة.

أما من حيث التوثيق العلمي فالكتاب حافل بأسماء الكتب التي أسهم بها علماء المغرب والأندلس في مجال البحث في الموسيقى والسماع، وهي مما يمكننا اعتباره مصدرا ثريا قيما لمن يريد التوسع في هذا الباب، ومن هؤلاء العلماء: القاضي عياض، وابن حزم (ت 456هـ) في «رسالة في الغناء الملهي أمباح هو أم محظور» وابن زرقون الأنصاري (ت 586هـ) صاحب كتاب «الأنوار في الجمع بين المنتقى والاستذكار»، وابن القطان الفاسي (ت 628هـ)

في «النظر في أحكام النظر»، وأبو العباس العزفي في «الدر المنظم في مولد النبي المعظم».

3) كناش الحايك: التراث العربي المغربي في الموسيقى- مستعملا نوبات الطرب الأندلسي المغربي- شعر- توشيح - أزجال — براول. دراسة وتنسيق وتصحيح الحاج إدريس بن جلون التويمي رئيس جمعية هواة الموسيقى الأندلسية، مطبعة الرايس، الدار البيضاء.

صاحب الكتاب الحاج إدريس بن جلون من مواليد فاس عام 1315-1897 وبها نشأ وتتلمذ على شيوخ «الآلة» انتقل إلى الدار البيضاء لممارسة التجارة وبها تضاعف اهتمامه بهذه الموسيقى، ومن منجزاته في خدمة هذا الفن سعيه عام 1937 إلى تأسيس «جمعية هواة الموسيقى الأندلسية» بالدار البيضاء، وقد تحولت هذه الجمعية إثر حصول المغرب على الاستقلال إلى مؤسسة ثقافية وطنية لها فروع بالحواضر المغربية كفاس، وتطوان، ومكناس، ومراكش، وقد كان من بين منجزاتها العمل على تحقيق كناش الحايك.

- التسجيل الصوتي لثماني نوبات من نوبات الموسيقى الأندلسية هي: رمل الماية، الماية، غريبة الحسين، الاستهلال، الرصد، رصد الذيل، الحجاز الكبير، الحجاز المشرقي. وقد شارك في التسجيل مشاهير الطرب الأندلسي يومئذ كان من بينهم محمد العربي التمسماني، وأحمد التازي لبروز (كمان) والحاج عبد الكريم الرايس (رباب) ومولاي أحمد الوكيلي (عود)...

- تأسيس مدرسة لتعليم طرب الآلة.

- إنشاء جوق لطرب الآلة تابع للجمعية تحت اسم «أصدقاء زرياب».

– تأليف «كتاب الدروس الأولية للموسيقى الأندلسية ط 1960 في جزأين يتضمنان مجموع الصنعات والميازين التي شكلت برنامج هذه المادة بالمعاهد التابعة لوزارة الثقافة المغربية وقد ظل هذا البرنامج قيد التنفيذ حتى بداية العقد الثامن من القرن العشرين.

ويضاف إلى هذه المنجزات تلحينه لبعض الصنعات الغنائية وإدماجها في أدراج العشاق والحجاز المشرقي وغريبة الحسين، وكذا إعادة بناء ميزان قائم ونصف الحجاز المشرقي الذي يخلو منه كناش الحايك.

وقد كان المحقق من بين الذين حضروا المؤتمر الثاني للموسيقى العربية المنعقد في فاس في ربيع 1969، والذي أسفر عن تأسيس المجمع العربي للموسيقى سنة 1970، ومنذئذ واظب على حضور مؤتمراته، فكان أول مغربي يأخذ عضوية المجمع، شغل فيه رئاسة لجنة الدراسات التاريخية من سنة 1971 إلى حين وفاته عام 1982.

وقد تجاوز نشاطه حدود بلاده فقدم محاضراته في عدة مؤتمرات وملتقيات عالمية، وأشرف على تلقين الشباب التونسي قواعد الموسيقى الأندلسية المغربية في إطار أسبوع الفن بمدينة الموناستير، فحظي بالوسام الثقافي للجمهورية التونسية في 18 سبتمبر 1979، وقلده إياه فخامة رئيس الجمهورية الحبيب بورقيبة، «جزاء لما قام به من عمل في الميدان الثقافي، وفي سبيل تدعيم أواصر التعاون بين الجمهورية التونسية والمملكة المغربية».

يستهل المؤلف كتابه بتقديم للأستاذ محمد الفاسي، وهو من أوائل من اهتم في المغرب الحديث بدراسة موسيقى الآلة على مستوى الكتابة والنشر

والمحاضرات، نوه فيه بكفاءة الحاج إدريس بن جلون في مجال الموسيقى الأندلسية هاويا، ثم ممارسا في العزف والإنشاد، ثم باحثا ومنظرا لتاريخها، ومعلما لقواعدها.

وتأتي بعد هذا الاستهلال كلمة رقيقة لصديقه الباحث الموسيقي التونسي الأستاذ صالح المهدي، نوه فيها بثقافته في خدمة الموسيقى العربية عامة والمغربية خاصة، وذكر بجهوده في نطاق المجمع العربي للموسيقى، وشكر له مساعدته على تحرير الفصل الخاص بالموسيقى المغربية في كتابه «الموسيقى العربية، تاريخها وآدابها».

ينقسم كتاب ابن جلون إلى ثلاثة أقسام :

القسم الأول : ويحوي مقدمة الكتاب ولواحقها.

القسم الثاني : مقدمة «الحايك لكناشه».

القسم الثالث : المستعملات الشعرية للنوبات.

القسم الأول

مهد ابن جلون لكتابه بمقدمة عرض فيها لسبب تسمية «موسيقى الآلة» بالموسيقى الأندلسية، فردد ما كان قد سبق للأستاذ محمد الفاسي أن قاله بهذا الخصوص، وهو أن هذه التسمية من مستحدثات فترة الاستعمار الفرنسي للمغرب. وبعد ذلك انتقل ابن جلون إلى بيان دور المغاربة في صنع هذه الموسيقى وتطويرها، فأكد أن الأندلس كانت المركز الأول الذي أسست به أول مدرسة بالمعنى الأكاديمي لتعليم الموسيقى على يد زرياب علي بن نافع،

غير أن هذه الموسيقى تهيأ لها أن تنتشر وتتطور في ظل الحكم السياسي الموحد الذي شمل عدوتي المغرب والأندلس ابتداء من القرن الخامس هـــ. وقد أتت على الأندلس فترة اشتغل خلالها سكانها بالفتن الداخلية من جهة ومقاومة العدو الزاحف على الحواضر من جهة أخرى فأحدث ذلك فتورا عندهم أوشك أن يؤدي إلى ضياع هذا الفن لولا أن تدارك أبناء عدوة المغرب أمره فحافظوا عليه وسعوا إلى ازدهاره.

وقد تعاقب على النهوض بموسيقى الآلة، بعد زرياب، أعلام كابن باجة (ت 533هـــ) وأمية بن أبي الصلت (ت.520 أو 528) وأبي الحسن الششتري (ت 668).

وعلى الرغم مما عرفته الحركة الفنية من انحسار على عهد الموحدين، فإنها ما فتئت — بعد سقوط غرناطة خاصة - أن استعادت نشاطها، فظهرت على عهد السعديين حركة جديدة نشطت فيها حركة الإبداع بما أضافه المغاربة إلى التراث الغنائي من إنتاج تمثل في نوبة الاستهلال التي لحن الحاج علال البطلة أشعارها على طبع الذيل، وفي ميزان الدرج الذي ألحق بميازين النوبة الأربعة البسيط، والقائم ونصف، والبطايحي، والقدام.

وواكب هذا التطور على مستوى الإبداع تطور آخر على مستوى التنظير العلمي، فظهرت منظومة عبد الواحد بن أحمد الونشريسي (ت 955هـــ1549–م) وظهرت —أيضا– مجاميع ضمت مستعملات موسيقى الآلة الغنائية، ومن بينها كناش محمد بن الحسين الحايك الذي كانت النهاية من جمعه عام 1214.

لم يحدد ابن جلون طبيعة النسخة التي اعتمدها في تحقيق كناش الحايك، علما بأن الخزانة العامة، والخزانة الملكية، وغيرهما من الخزانات الخاصة تتوفر

على عدة نسخ من الكناش، ويبدو أن ابن جلون اعتمد في البدء على ما اختزنه في الذاكرة من محفوظات مختلفة[13]، ثم إنه -عند الحاجة إلى تصحيح أو إجراء تعديل، وعند ضبط أدوار الصنعات بالأرقام-كان يرجع إلى بعض نسخ الحايك مما هو في خزانات خاصة دون أن يذكر مظانها باستثناء النسخة الموجودة في خزانة الأستاذ محمد داود بمدينة تطوان.

تأتي بعد مقدمة الكتاب فقرة وضعها المؤلف تحت عنوان: ملاحظات لا بد منها، سجل فيها المنهج الذي اتبعه في إنجاز عمله، ويقوم هذا المنهج على :

- الرجوع إلى الصياغة الأصلية للصنعات.

- تجنب تكرار الصنعة في النوبات، مع مراعاة تجانس موضوعها مع الغرض الأصلي للنوبة.

- الإبقاء على ما كان محفوظا أو متداولا عند العامة من الصنعات في موضعه، والاكتفاء بالإشارة إلى ما يجب أن يحل محله.

- وضع أرقام في الطرة بعدد أدوار الأبيات في الصنعات، جريا على تقليد نهجه الحايك في كناشه.

- وضع النغمة التي يبتدئ بها إنشاد الصنعة في مقدمة كل بيت منها، وكذا نغمة قرار الطبع التي ينتهي بها البيت.

- ذكر اسم الناظم في عنوان الصنعة كلما اهتدى إلى معرفته، قد بلغ عدد هؤلاء في المجموع قرابة مائة اسم.

- نسبة ألحان الصنعات إلى أصحابها ممن اهتدى إلى معرفتهم.

- رد بعض بدايات الصنعات ونهاياتها وكراسيها إلى المقام الأصلي الذي كانت قائمة عليه.

- استكمال بعض الصنعات الرباعية الناقصة الرباعية بإعادة كراسيها المحذوفة.

-رد بعض الصنعات الخماسية إلى سباعية، وذلك بإعادة بيتيها الأولين (دخول الصنعة) وإنشادهما على لحن البيت ما قبل الأخير.

-العمل على شكل أشعار الصنعات، وخصوصا منها التواشيح والأزجال والبراول تيسيرا لإنشادها وحفظها على النحو الصحيح (ص 9-12).

- تدوين موازين النوبات وفق التدوين الذي أقره مؤتمر الموسيقى العربية بفاس عام 1969، وفيما صورته (ص 14).

وقد أدرج الحاج إدريس بن جلون في كتابه ميازين ليست من صميم كناش الحايك (ص 12-13) وهي:

1) قدام بواكير الماية، وهو يحتوي على صنعات تقوم على عدة طبوع كالأصبهان، والماية، والمشرقي، والعشاق، وقوامه 24 صنعة له[14].

2) القدام الجديد، وهو عبارة عن صنعات مقتبسة من نوبات الطرب الغرناطي الجزائري يجري أداؤها على أوزان خفيفة راقصة وقوامه 21 صنعة[15].

3) قائم ونصف الرصد قوامه عشرون صنعة[16].

4) قائم ونصف الحجاز المشرقي، قوامه تسع وعشرون صنعة[17].

وهذان الميزانان مما هو مفقود في كناش الحايك وكناش الجامعي معا، أما الأول فقد عوضه بعشرين صنعة ذكر أنه لحنها بنفسه، وأما الثاني فقد بناه من صنعات، عشرون منها لحنها بنفسه، وعشر أخر وجدها في مجموع في ملك الأستاذ محمد داود بتطوان[18]. ومن بينها ثلاث صنعات من محفوظات الشيخ الفقيه محمد البريهي بفاس، كان قد حفظها منه، يضاف إلى ذلك صنعات منقولة من مصادر متفرقة لم يفصح عن مظانها وإن يكن قد ذكر أنه استفاد من تقاييد سجلت فيها على هوامش بعض صنعات البطايحي والدرج تشير إلى أنها على ميزان القائم ونصف وبذلك تجمع لديه ميزان بديل لقائم ونصف الحجاز المشرقي المفقود هو مزيج من صنعات لحنها بنفسه وأخرى مأخوذة من مصادر متفرقة، وقوامه 29 صنعة.

5) استكمال أدراج نوبات العشاق، والأصبهان، ورصد الذيل، والرصد ومعلوم أن النوبان الإحدى عشرة في كناش الحايك تقوم على الميازين الأربعة الأصلية (البسيط- القائم ونصف- البطايحي- القدام) لا غير. أما الأدراج فهي من مستحدثات الزاوية المغربية، وقد تم إلحاق مستعملاتها من طرف لجنة مراجعة كناش الحايك عام 1303م.

6) إضافة ميزان قائم ونصف النهاوند، وهو من وضع وتنسيق العربي الوزاني، وقوامة سبع صنعات أضاف إليها ابن جلون صنعتين، ونسق توشية آلية، وقوامه تسع صنعات[19].

وهو يذكر أنه قدم هذا الميزان بفاس على هامش أشغال المؤتمر الثاني للموسيقى العربية في ربيع 1969.

يبقى بعد هذا الإشارة إلى أن عمل الحاج إدريس بن جلون ينسحب على مستعملات غنائية تتجاوز الحجم الطبيعي لكناش الحايك لأنه يتناول أدراج النوبات، والميازين التي ألحقها بكتابه، ومن ثم يحق لنا أن نعتبر حشر عبارة «كناش الحايك» ضمن اسم كتابه من باب التجاوز وإرسال «الخطإ الشائع».

القسم الثاني

I. مدخل

يختم ابن جلون مقدمة كتابه بإثبات نص المقدمة التي وضعها محمد بن الحسين الحايك لكناشه[20] وتحتوي هذه المقدمة، حسبما أورده ابن جلون على الآتي :

الفصل الأول : في جواز السماع واستحكامه:

وقد أورد فيه مجموعة من الأخبار عن الرسول ﷺ وبعض العلماء والفقهاء تؤكد كلها جواز السماع وتبيح الغناء، الأمر الذي يبدو معه أن الحايك كان يقف من الموسيقى موقف المتساهلين.

الفصل الثاني : في منافع السماع وأحكامه، عرض فيه لبيان فضل السماع على الأجساد والأرواح.

الفصل الثالث : في أصل الغناء واستحكامه، وفيه تحدث عن أصول الغناء العربي التي ترعرعت في أمهات القرى من البلاد العربية، ثم قدم تعريفا للموسيقى، وتحدث عن العود وما يحكي عن أصوله.

وبعد ذلك يخلص الحايك إلى الطبوع الموسيقية، فيستعرض أسماء 23 طبعا قال : إنها تناسب هذا المجموع، وهو هنا يشير إلى مقامات مشرقية كالصبا، والبياتي، وعشيران العجم، ثم يعقب ذلك بمنظومة الونشريسي حول طبوع الموسيقى الأندلسية المغربية، فيذكر أنها أربعة وعشرون أضيف إليها طبع الصيكة فأصبحت خمسة وعشرين، ثم يضيف أن عادة أهل زمانه جرت أن يستعملوا إحدى عشرة نوبة وأن يضيفوا إلى كل نوبة ما يناسبها من نغمة، ويعني هذا أن النوبات كانت –في الأصل– أربعة وعشرين، ثم أصاب التفكك ثلاث عشرة نوبة منها، فضاعت جل صنعاتها، وألحق ما تبقى من صنعاتها النادرة اليتيمة ببعض النوبات الإحدى عشرة الباقية مع مراعاة ما بين طبوعها وطبوع هذه النوبات من تقارب نغمي.

وتنتهي مقدمة الحايك – حسبما عند ابن جلون – بذكر موازين النوبات الأربعة : البسيط، والقائم ونصف، والبطايحي، والقدام، مع بيان إيقاعاتها[21].

ايقاعات الموسيقى الأندلسية

ميزان البيسط



وإن لنا فيما يلي أن نسجل الملاحظات التالية :

1) اجتزأ المحقق من مقدمة الحايك القسم المتعلق بالطبوع الأربعة والعشرين، وأعاد تقديمه في مبحث خاص من كتابه[22]. والواقع أنه بذل جهدا كبيرا في تحليل الطبوع، فهو يقدم تعريف الحايك للطبع، ثم يتناوله بالشرح والتعليق عليه، ومقارنته- أحيانا- بنظيره في الجزائر وتونس وليبيا، مع بيان موقع أصبعه من الوتر، ومقابلته بالسلمين العربي والأوروبي، والاستشهاد بنماذج مختارة من صنعات النوبة التي ينتمي إليها، لينهي ذلك كله برسم سلمه مدونا على المدرج. وهو في هذا يتبنى التدوين الذي أقره مؤتمر فاس لعام 1969.





وفيما يلي نموذج من تحليلاته نعرض فيه ما أورده بخصوص طبع رمل الماية: يقول الفقيه محمد بن الحسين الحايك: أما رمل الماية فقد اتفقوا على تسميته بهذا الاسم، والمستخرج له جابر بن مهراس الفارسي، وقد زعم بعض الناس من أهل الغنا أن المستخرج له رجل ربيب الماية، وسمي برمل الماية، أي ربيب الماية. وهو فرع من الماية. ومما يستعمل فيه إنشادا :

ألاَ غَنِّني يا مُنْشِدي رمل مايـــةٍ   وأطرب عُقُولَ الجالسينَ ذوي الفضْلِ
ودَعْ عَنْكَ شربَ الراحِ واصغ للحْنهِ   فنغمتُهُ تحكي السلافَةَ في العقلِ

أقول : إن هذا الطبع مقامه على مطلق الماية، وهو المثلث في التركيب العربي، والمقام الثاني من السلم العالمي، وهي «ري» وهذا يجعل هذا الطبع يوافق أصله الذي ذكره على أنني لا أدْري لـمَ سُمِّيَ برمل الماية، إلا أن يكون كما ذكره، وأن المستخرج له اسمه ربيب الماية، سمي باسمه، أي رمل الماية، بينما نجد طبع الماية على مقام الذيل كما سنراه عند ذكر هذه النوبة.

وعلى كل حال لا زال الغموض يتجلى في هذه التسمية كما هو واقع بين الأصول والفروع، ... وطبع رمل الماية يتفق في قليل مع البياتي في الجزائر وتونس وليبيا، كما يتفق في المشرق مع خلاف قليل في وجود «مي» ربع التي ربما لا تزيده إلا حلاوة في استعمالها[24].

ولا يتردد ابن جلون في مناقشته آراء الحايك، بل إنه في بعض الأحيان يعارض ما ذهب إليه :

– وهكذا، فإذا كان الحايك ينسب الماية إلى وتر المثلث، المسمى بالماية، فابن جلون يسجل أن العادة جرت باستعماله على مقام الذيل (دو)، وبذلك فهو أقرب إلى طبع رصد الذيل (دو)، غير أن هذا يصطدم بإشكال مصدره أن أشعار الماية تتغنى بوصف العشي والأصيل، في حين تستعمل أشعار الذيل ورصد الذيل عادة في آخر الليل، حتى قيل: إذا طال الليل فعليك برصد الذيل.

وابن جلون لا يفوته أن ينبه إلى ما بين طبعي الاستهلال ورصد الذيل من تقارب حمل بعض الفنانين على مزج صنائعهما في ميزان واحد، فلا يكاد يشعر بذلك إلا من أوتي حسا مرهفا واطلاعا واسعا على الطبوع.

وتراه يناقش نسبة الحايك إلى الحاج علال البطلة استخراج طبع الاستهلال، فيؤكد أن هذا الطبع موجود في الشرق والغرب تحت أسماء متعددة، وأن الحايك إنما قصد أن يكون الحاج علال البطلة قد وضع نوبات جديدة على طبوع غير مستعملة في موسيقى الآلة، فاستهلها بنوبة أطلق عليها اسم نوبة استهلال الذيل.

ويعارض ابن جلون ما ذهب إليه الحايك في نسبة طبع عراق العرب إلى الذيل، فيذهب إلى أن سلمه أقرب إلى طبع الصيكة القائم على سباية الماية (مي).

ويحلل طبع الرصد، فيذكر أن مقامه على مطلق الماية (ري)، وهو لخلوه من الدرجة الثالثة (فا) ومن نغمة (دو) فهو خماسي السلم، وأنغامه تشبه أنغام الشعوب الإفريقية، خصوصا زنوج غينيا، وهو يوافق الرصد العُبيدي بتونس.

وهو يرفع التباسا وقع فيه الحايك بخصوص طبع الحصار عندما نسبه إلى وتر الحسين (لا)، فيصحح النسبة بردها إلى الرمل (صول).

وهو يرى من الأولى أن ينسب طبع عراق العجم إلى المزموم لاتحاد مقامهما على الرمل (صول) مع وجود فا دييز في المقام صعودا، وقد أشكل الأمر على الحايك فقال إن عراق العجم خارج عن شجرة الطبوع.

ويخلص ابن جلون إلى القول : إن مسألة الربط بين الطبوع الأصول والفروع كثيرا ما بعثته على التساؤل دون أن يهتدي إلى جواب يطمئن إليه، ومن ثم فهو يدعو إلى ضرورة أن تتجه العناية إلى دراسة طبوع الموسيقى الأندلسية من أجل تمحيص النظر فيها ورفع ما يشوبها من غموض.

وهو – عند تقديم النوبة- يذكر طبعها متبوعا بالطبوع الملحقة بها، ومثال ذلك النوبة الأولى في طبع رمل الماية، وانقلاب الرمل، والحسين وحمدان، ثم يقدم ميازين النوبة الأربعة الأصلية، ويدرج ضمنها ميزان الدرج الذي تخلو منه نسخة الحايك.

ويستعرض المؤلف صنعات الميزان مرقومة بالترتيب وهو يقر معجم الحايك في عنونتها:

- فيضع في مستهل أبيات الصنعة أرقاما لبيان عدد أدوارها في الأداء[25]، فإذا كان شعر الصنعة عروضيا موزونا ذكر اسم البحر فقيل : صنعة بسيطة، أو صنعة كامل، وإذا كان توشيحا أو زجلا قيل : صنعة توشيح، أو صنعة زجل، وإن كان من جنس نظم الملحون المغربي قيل : صنعة برولة، فإن كان إنشاد أبيات الصنعة مخللا بالتراتين[26] قيل : صنعة شغل[27].

2) لم يجشم المحقق نفسه عناء تحقيق نص المقدمة، فباستثناء الشروح التي أشرنا إليها سابقا والتي همت تحليل طبوع الموسيقى الأندلسية الأربعة والعشرين، نجد أنه أغفل- بالمرة- تحليل إيقاعات الموازين الأربعة البسيط، والقائم ونصف والبطايحي، والقدام، ولم يجر أية مقابلة بين النسخة التي اعتمدها وبين أي من النسخ الأخرى، وهي كثر لا نحسب المحقق إلا أنه اطلع عليها أو على بعضها، كما نجد أنه أغفل تصويب التصحيفات التي نابت النص الذي اعتمده، كل ذلك إضافة إلى إغفاله لذكر مصادر الحايك، وإحالة الأقاويل والأشعار التي ذكرها إلى مظانها، وهذه – ولا ريب - بعض من أسس المنهج العلمي لتحقيق المخطوطات.

3) أغفل المؤلف رسم «شجرة الطبوع» الذي ختم به الحايك مقدمة كناشه.

القسم الثالث

يهم هذا القسم من كناش الحايك مستعملات النوبات الإحدى عشرة، وهو يشمل من الكتاب جزأه الأكبر[28].

وقد رتب المحقق النوبات وفق الترتيب المتداول حاليا: رمل الماية، الأصبهان، الماية، رصد الذيل، الاستهلال- الرصد، غريبة الحسين، الحجاز الكبير- الحجاز المشرقي، عراق العجم- العشاق.

وقد أضاف ابن جلون إلى صنيع الحايك في عنونة الصنعات وأبياتها أمرين اثنين :

الأول : كتابة اسم النغمة التي ينطلق منها إنشاد كل بيت من أبيات الصنعة، وتقييد اسم النغمة التي تستقر عليها نهايته، والغالب أن تكون هذه النغمة هي ذاتها قرار الطبع، باستثناء، نهاية كرسي الصنعة الذي هو البيت الرابع في الصنعة الخماسية-مثلا- فقد تقف على نغمة مغايرة.

وتعتبر هذه الإضافة مما انفرد به تحقيق ابن جلون من بين التحقيقات التي عرفها كناش الحايك، وهي وسيلة تساعد على حفظ ألحان الصنعات في غياب التدوين بالنوطة، غير أنها تبقى قاصرة من أن تدرك الغرض المتوخى من ورائها- وعلة ذلك ذكره لنغمة القرار دون تحديد طبيعة سلمها. وللإيضاح نشير إلى أن أحد عشر طبعا تلتقي كلها عند قرار واحد هو نغمة (ري)، غير أن درجات سلالم هذه الطبوع تختلف من طبع لآخر، بسبب التدخل العارض أحيانا لعلامات التحويل الرافعة والخافضة في بعضها، أو بسبب ثبوت هذه العلامات في دليل المقام في بعضها الآخر، وفي الجدول التالي بيان ذلك.

الطبوع	السلالم
- رمل الماية	
- الأصبهان	
- الزوركند	
- الرصد	
- الحصار	
- الزيدان	
- الغريبة المحررة	
- الحجاز الكبير	
- المشرقي الصغير	
- الحجاز المشرقي	
- طبع المشرقي	
- رمل الذيل	

على أن المؤلف خص نوبة رمل الماية- دون غيرها- بإضافة أخرى إلى عنونة الصنعات، هي ذكر الطبع الذي تقوم عليه كل صنعة من صنعاتها، علما بأن هذه النوبة تحتضن أربعة طبوع هي - بالإضافة إلى «رمل الماية» (ري) مع اعتراض سي بيمول عند نزول اللحن-

1) انقلاب الرمل (ضو) مع اعتراض سي بيمول عند نزول اللحن.

2) الحسين (لا) مع اعتراض سي بيمول عند نزول اللحن.

3) حمدان (فا) مع ثبوت سي بيمول في دليل المقام.

ولا تخفى أهمية هذه الإشارة، ولو أن ابن جلون عممها على سائر النوبات لكان المرء في منأى من الوقوع في التباس يحدثه تشابه نغمات الطبوع كما أوضحناه في الجدول السالف.

الثاني: تدوين اسم الناظم كلما أسعفته المصادر في ذلك، وقد بلغ عدد الشعراء الذين اهتدى إلى أسمائهم 58 نسبت إليهم 160 صنعة[29].

وباستثناء هاتين الإضافتين تبقى صنائع النوبات بأنواعها العروضية والموشحة والزجلية والملحونة عارية- كمقدمة الحايك- عن أي تحقيق بمعناه العلمي الصحيح، فإن المؤلف لم يبذل أي جهد في تصحيح الأشعار وتقويم ما دخل نصوصها من تصحيف أو تحوير، وتمحيص النظر في بنياتها، وفي نوع نظمها، وخاصة منها التي وقع الخلاف في نسبتها إلى التوشيح أو الزجل، مثلما أنه لم يُجر أية مقابلة بين النص الواحد كما جاء في نسخ الحايك المتعددة، أو في تخريجه ببيان المصادر التي ورد بها، إضافة إلى إغفاله التعريف بالشعراء وذكر مظان تراجمهم، مع الاقتصار في نهاية الكتاب على فهرس لمحتواه.

4) مجموع أزجال وتواشيح وأشعار الموسيقى الأندلسية المغربية المعروف بالحايك. إعداد وتنسيق وترتيب وتحقيق عبد اللطيف محمد بنمنصور، مطبعة الريف الرباط، الطبعة الأولى 1397-1977.

مؤلف الكتاب من مواليد الرباط عام 1926، أخذ فن السماع عن جده من أمه عبد السلام اكديرة، وعن المسمع المتصوف محمد بن أحمد بنمنصور. أتقن العزف على آلة العود، وحفظ قصائد الملحون، والطرب الغرناطي، كما ولع في شبابه بالموشحات والأدوار والقدود الشرقية. شارك في تأسيس جمعية هواة الموسيقى الأندلسية سنة 1958، وسجل ابتداء من 1961 أعمالا كثيرة لدار الإذاعة الوطنية تضمنت كثيرا من مستعملات الموسيقى الأندلسية ومن بينها بعض ميازين الأدراج. وعلى امتداد 15 سنة تولى تنسيق برامج المديح النبوي في الحفلات السلطانية الدينية، وإليه كان يعهد إعداد البرامج الفنية للمجموعات الفنية المشاركة في دورات مهرجان أبي رقراق بمدينة سلا، إضافة إلى إنتاجه لأقراص مدمجة متنوعة. ومن إنجازاته في مجال التأليف:

مجموع «الكواكب اليوسفية في الأمداح النبوية».

مجموع «تهذيب الأذواق في جيمية الشيخ الحراق»

ديوان «نفحات العرف والذوق في مدح طه سيد الخلق»

تحقيق كناش الحايك» وهو موضوع هذا العرض.

يحتوي الكتاب على :

- مقدمة المؤلف (ص 1-9).

- مقدمة كناش الحايك (ص 10-32)

مقدمة المؤلف

استهل المؤلف مقدمة كتابه بالحديث عن زرياب المغني وظروف مغادرته بغداد وانتقاله إلى الأندلس، واستقراره بقرطبة حيث أسس مدرسة لتعليم الغناء، وما أظهره من ابتكارات في أساليب الغناء، وقد اعتمد في سرد المعلومات على ما ورد في كتاب الأغاني لأبي الفرج الأصبهاني، ومقدمة ابن خلدون، ونفح الطيب للمقري.

ثم عرج على ذكر الهجرات الأندلسية نحو الشمال الإفريقي بدءا من القرن العاشر الميلادي، وما أعقبها من بروز أساليب موسيقية متباينة بتباين مستقرات المهاجرين: تلمسان بالنسبة لمهاجري قرطبة، وتونس لمهاجري إشبيلية، وفاس لمهاجري بلنسية.

أما المدرسة المغربية الحديثة فقد نشأ بها أسلوب جديد هو مزيج من أسلوب المدرسة البلنسية والمدرسة الغرناطية، ظهر بخاصة في مدن فاس وشفشاون وتطوان، ثم انتشر في المدن المغربية الأخرى، ومع مرور الزمن اعتَوَرَ الموسيقى الأندلسية صنوف من التغيير والضياع من جانب الأشعار، وخاصة منها الأزجال الأندلسية لصعوبة فهمها، مثلما مس الألحان بسبب التناقل الشفاهي، فتوقفت حركة الإبداع والتجديد.

فلما كان القرن الثامن عشر قَيّض الله لهذا الفن رجالا نهضوا بشأنه واستعادوا رواءه، وكان فيهم محمد بن الحسين الحايك الذي جمع ما اهتدى إليه من مستعملات غنائية شكلت قوام إحدى عشرة نوبة، ثم كان فيهم آخرون استحدثوا ميازين الدرج بصنعاتها، ولحنوا نوبة كاملة هي نوبة الاستهلال.

مقدمة كناش الحايك

أورد بنمنصور هذه المقدمة دون أن يدلنا على طبيعة النسخة التي اعتمدها من بين نسخ الحايك المتعددة من جهة، ودون أن يتناول نصها بالتحليل والشرح والتحقيق، باستثناء تعليقات نادرة أثبتها في حواشي بعض الصفحات تتعلق بتصحيح عبارة، أو تقويم بيت شعر، أو ضبط تاريخ وفاة. وقد عنت لنا–من خلال قراءة نص المقدمة– ملاحظات نسجلها فيما يلي :

– حشو كلام الحايك بعبارات من زيادة المحقق يبدو أنها أتت للشرح والتغيير.

– تقديم تعريفات الحايك للطبوع انطلاقا من علاقاتها بالطبائع الأربع: السوداء، والبلغم، والدم، والصفراء، وليس من الطبوع الأصول: الذيل، والزيدان، والماية، والمزموم، والغريبة المحررة.

وهكذا، عرف بالطبوع ذات العلاقة بطبيعة السوداء، وهي سبعة: الذيل ورمل الذيل، واستهلال الذيل، وعراق العجم، وعراق العرب، ورصد الذيل ومجنب الذيل.

وعرف بالطبوع ذات العلاقة بالبلغم، وهي سبعة: الزيدان، والأصبهان والعشاق، والحجاز المشرقي، والحجاز الكبير، والحصار، والزوركند.

وعرف الطبوع ذات العلاقة، بالدم، وهي خمسة: الماية، ورمل الماية، وانقلاب الرمل، والحسين، والرصد.

وعرف الطبوع ذات العلاقة بالصفراء وهي: المزموم، وغريبة الحسين، والمشرقي الصغير وحمدان.

وختم بتعريف الغريبة المحررة، وهو أصل بلا فرع، وتتحرك له الطبائع الأربع.

ومن الملاحظ أيضا أن بنمنصور لا يلتزم في تعريفه للطبوع بالعبارات الواردة في مقدمة الحايك، ولكنه يتصرف بالزيادة آنا، والنقص آنا آخر، وقد يخالف بالمرة نص الحايك، فيجعل طبع مجنب الذيل–مثلا– من فروع الذيل في حين هو عند الحايك فرع من الزيدان.

المستعملات الشعرية للنوبات الإحدى عشرة

يقدم بنمنصور النوبات الإحدى عشرة وفق ترتيب مغاير لما هو عند الحايك في نسخه الأصلية، ثم لما هو في النسخة التي أقرتها لجنة مراجعة الكناش عام 1303، وبذلك جاء ترتيب النوبات عنده– كالآتي: رمل الماية–

العشاق- الأصبهان- غريبة الحسين- الرصد- رصد الذيل -الحجاز المشرقي - عراق العجم- الاستهلال- الحجاز الكبير- الماية.

وهو- إلى ذلك- يتفرد بطريقة خاصة في ترتيب ميازين النوبة، فبدل أن يضع ميزان الدرج وسطا بين ميزاني البطايحي والقدام عملا بالمقولة : الدرج مستخرج من البطايحي، فهو يجعله خامس ميازين النوبة، وكأنما يريد التذكير بأنه ميزان ملحق بالنوبة الأندلسية المغربية، وليس من الميازين الأصلية.

ويتبنى بنمنصور طريقة الحايك في تقديم الصنعات، فهو يحدد نوع نظمها شعرا موزونا، أو توشيحا، أو زجلا، أو براول، وإن كان فيها تراتين نعتها بالشغل، ولكنه بالمقابل يستغنى عن بيان عدد أدوار الأبيات.

ومن خلال استعراضه لمستعملات النوبات يتبين أنه بذل جهدا كبيرا في تحقيق الأشعار، وقد سبق له -في مقدمته للكتاب- تحديد المنهج الذي اصطفاه لإنجاز عمله، وهو يقوم على مقابلة النصوص وتصحيحها، وتقويم الأشطر الشعرية وتفعيلات الأزجال والموشحات، وكيفية كتابتها، وتنسيق قوانينها، مراجعة بعض القطع، ونسبتها إلى أربابها، والتعريف ببحرها، وتحديد عروضها.

وقد حفزه على اصطفاء هذا المنهج أن نسخ الحايك المتداولة تختلف فيما بينها اختلافا واضحا، ولا تكاد تجدها مستوفية لأغراضها[30]. كما تؤكد هذه النسخ بصفة لا تدع مجالا للشك ما نراه من تحريف ومسخ في جل أشعار وقصائد ومقطوعات الحايك، وقد حصل كل هذا بسبب كثرة تداوله بين أيدي الكتاب والنساخ، هؤلاء يبدّلون ويحذفون، وأولئك يصلحون...[31].

وفي ضوء هذه المعطيات فقد تناول بنمنصور الصنائع بالإصلاح والتعديل، بغية تقويم ما اعوج منها، واسترجاع مكانتها الأولى، ودفع الشباب، خاصة، إلى الإقبال عليها، والالتفات إلى مالها من قيمة أدبية وروعة فنية[32].

وتكشف تعليقات بنمنصور عن حس شاعري رقيق تعززه تفرزه دارية واسعة بالبحور الشعرية وما يدخل صدور وأعجاز أبياتها من تغيرات تحولها إلى منهوكة أو مشطورة أو مجزوءة أو مقبوضة، مثلما تكشف هذه التعليقات عن إلمام المؤلف بكثير من نسخ الحايك المخطوطة، وهو نفسه يؤكد ذلك في أكثر من موقع من الكتاب، غير أنه يُحجم عن تحديد طبيعة هذه النسخ وبيان مظانها[33].

ففي سياق تقديم الأبيات الشعرية نجده لا يتوانى في استبدالها كلا أو بعضا بما يراه أنسب للحفاظ على وزنها. ونكتفي هنا بنموذج استبدل فيه كلمة «الخيال» المعرفة بنكرتها في البيت الموالي من صنعة في قدام غريبة الحسين:

زارني طيف خيال في الكرى[35].

ويبدو بنمنصور أكثر حرصا على تصحيح الصنعات العروضية، أما بالنسبة لغيرها من التواشيح والأزجال فنجده أميل إلى التساهل، وتمثل لهذا التساهل بصنعتين:

الأولى : توشيح من مخلع البسيط لبعض المغاربة، وردت في بيته الثالث كلمة «ما حَدّْني» بالدال الساكنة المشددة، ونص البيت :

دَعُونِي أَغْنَمْ هَنِيَا　　　ما حَدّْنِي في وقت الأصيل

يقول بنمنصور معلقا: الكلمة مغربية صميمة: يجب الحفاظ عليها كحجة على أصالتنا، وقد عمد بعضهم إلى إبدالها بكلمة «مَا دُمْتُ» وكأنما لم يرق هذا الإبدال صاحبنا لأن يرى فيه طمسا لجهود المغاربة المتأخرين في نظم التواشيح.

الثانية : توشيح مجتث ملحون بيته الرابع كالآتي:

إنْ طالْ عليّ بعَادَك　　　ظَنِيتْ تَمُوتْ يَا حبيبي

والعادة الجارية بين المنشدين فتح حرف الدال من كلمة بعادك رغم أنها تحتل موقع الفاعل من الجملة، ويعلق بنمنصور فيقول: إن النطق بكلية «عبادك» مرفوعة على أنها فاعل لفعل «طال» لا يجوز هنا، وإن كان لا بد من الإصرار والتمادي في الإعراب فيجب أن يشمل المقطوعة كلها، سيما «ظنيت تموت»...[36].

وفي سياق استبدال صنعات الحايك بأخرى يلجأ بنمنصور إلى تبرير صنيعه، يقول بخصوص صنعة من قدام الماية، وهي توشيح من منهوك الوافر : في النسخة الأصلية[37] توشيح من اثني عشر بيتا نهج الناظم فيه طريقة الملحون المغربي، فجاء مهلهل الوزن والمباني، ضعيفا وسخيفا في المعاني، لذلك عوضته بتوشيح من جنس عروضه وله :

بدر بدا مستنار   ملك لي ذاتي

لا سيما وأن الصنائع التي تقدمته والآتية بعده قد استوفت القصد والمراد في وصف العشايا والاصفرار والغروب، والفراق، والساقي...[38].

وقد أثبت بنمنصور خمسة أبيات من التوشيح الأصلي، ونبه إلى أن انقطاع تداوله بين أرباب الآلة الأندلسية كاد أن يؤدي إلى ضياع لحنه لولا أن تداركه بالإنقاذ السادة المسمعون[39].

وفي سياق نسبة الصنعات إلى أربابها فقد أورد في حواشي المستعملات الشعرية أسماء ثمانية وخمسين شاعرا، وبلغ عدد ما نسب إليهم ما يربو على 96 صنعة[40]، وهذا عدد لم تبلغه نسخ الحايك سواء منها المخطوطة أو المنشورة، الأمر الذي يدل على احتكامه إلى دواوين الشعراء والوشاحين، وخاصة منهم المغاربة والأندلسيين[41].

أدرج المؤلف في كتابه مستعملات غنائية ليست من صميم كناش الحايك، وهي :

1. ميازين الدرج في النوبات الإحدى عشرة، وهي في مجملها تضم 243 صنعة جلها براول وتواشيح، وتعتبر هذه الميازين مما ألحقته بكناش الحايك لجنة الوزير الجامعي سنة 1303.

2. ميزان قائم ونصف نوبة الرصد، ويحتوي على تسع عشرة صنعة.

3. ميزان قائم ونصف نوبة الحجاز المشرقي، وقوامه تسع عشرة صنعة ذكر بنمنصور أن الفنان محمد بن عمر الجعيدي المتوفى سنة 1978 سجلها في حصة موسيقية خاصة بدار الإذاعة الوطنية، وكان ذلك عام 1972، وتوجد ضمنها خمس عشرة صنعة هي ذاتها مما سيضمه الحاج إدريس بن جلون إلى هذا الميزان في تحقيقه لكناش الحايك، غير أنه أعاد صياغة ألحانها فجاءت مخالفة لما سجله الجعيدي.

4. قدام بواكير الصبح، ويسمى – أيضا – بواكير الماية، وهو يضم 24 صنعة[42].

5. من جهة أخرى تطالعنا على امتداد النوبات الإحدى عشرة صنائع أضافها المحقق إلى الميازين، وهو يصرح بذلك ويذهب إلى تبرير صنيعه فيقول: لقد أضفت إلى الحايك أشياء كثيرة... منها صنائع وأدوار تستعمل في حلقات الذكر وغيرها، ومنها أيضا قصائد وبراول وموشحات لبعض رجالات الصوفية وشعرائها، كلها لم تكن من أصل المجموع، وإنما وعتها صدور حفظتها من الضياع، وتغنت بها أجيال، فخشيت أن ينتابها الإهمال، وتنزوي وتضيع كما ضاع مثلها بسبب موت حفاظها ورواتها[43].

6. عقد المحقق في نهاية كتابه فصلا مطولا[44]. جعله في قسمين: مدخل، وملاحظات.

- تحدث في المدخل عن الدوافع التي حدت به إلى وضع هذا الملحق، وهي الرغبة في إرشاد القارئ إلى جملة من الملاحظات التي استنبطها من خلال ما يعتور نص الحايك من هفوات وأخطاء ينبو عنها الذوق السليم، وتجفوها الآذان الرقيقة، وهو يذكر أنه فاته أن يسجل هذه الملاحظات على هامش الصنعات لأن همه كان –آنئذ– منحصرا في إزالة ما علق بالكناش من خلل، وبيان الأخطاء التي تسربت إليه على يد النساخ أو على ألسنة «الفنانين والمطربين».

وقد طرح المحقق مسألتين فنيتين :

في المسألة الأولى عرض للطريقة السائدة في إنشاد بعض المقاطع، فانتقد ما يشوبها من إخلال بالذوق والتآلف النغمي، وقد مثل ذلك بنماذج اختارها من بين ما يجري أداؤها بين أرباب الفن، ومنها مطلع تصدرة بسيط رمل الماية:

صلوا يا عباد دائم على أشرف الورى

فإن كلمة «صلوا» تنشد هكذا : صلّوا أو هُو أو هُو أو هو

ونظائر هذا التحريف كثيرة بين الممارسين، وهي كلها تثير الضحك والأسى معا لمنافاتها الذوق السليم.

–وفي المسألة الثانية يطرح إشكالية فنية تتعلق بلجوء بعض المنشدين ممن أسماهم «المتفاصحين» إلى إعراب التواشيح والأزجال، وبذلك يحملونها ما هو أليق بالمقطوعات العروضية الموزونة. وقد مثل لذلك بنماذج مما يجري أداؤه بين هؤلاء.

أما القسم الثاني من الملحق فقد تضمن عشر ملاحظات برر فيها تصرفاته في تحقيق أشعار الحايك.

وطريقته في ذلك تنطلق من تقديم الصنعة، والتدليل على موطن الخلل العروضي فيها، ثم اقتراح «التصرف» الذي يفي بتقويم وزنها، وقد يكون ذلك بزيادة حرف أو كلمة، أو عن طريق استبدال شطر شعري بآخر يراه أكثر ملاءمة لتقويم الوزن.

على أن المحقق في تصرفاته لا نراه يخبط خبط عشواء، أو يريد التغيير من أجل التغيير، ولكنه- كلما اقترح تعديلا أو إضافة أو حذفا- يحتكم إلى ذوقه الرفيع، وإلى المصادر والدواوين الموثوقة، ويستند إلى الحجة والدليل، وإلى واسع معرفته بضوابط الشعر والعروض.

ويختم المحقق ملحق كتابه بالنص الكامل لرسالة كان قد وجهها عام 1959 إلى الحاج إدريس بن جلون «رئيس جمعية هواة الموسيقى الأندلسية» تتضمن الرد على نشرة موضوعها طلب مراجعة «بسيط رمل الماية».

وتنطوي هذه الرسالة على أهمية قصوى باعتبار أنها تؤرخ لمرحلة تأسيس الجمعية المذكورة، وتعرف بمشاريعها التي كان في مقدمتها الشروع في تحقيق «كنّاش الحايك» على يد أقطاب الفن يومئذ، وفيهم مولاي أحمد الوكيلي رئيس فرع الجمعية بالرباط، والحاج عبد الكريم الرايس رئيس فرع فاس، ومولاي العربي الوزاني، ومحمد العربي التمسماني رئيس فرع تطوان، وعبد اللطيف بنمنصور...

يتضمن رد بنمنصور اقتراحاته بخصوص أشعار بسيط نوبة رمل الماية، وتنصب في مجملها على جانب الأخطاء والهفوات الواردة في الأشعار، وكذا وجود الخلل في أوزانها.

على أن المحقق لا يقتصر على النص الأصلي لرسالته، بل يتجاوزه إلى تناول جل أشعار النوبات الأخرى بالتصحيح، وبذلك أصبحت هذه الرسالة — من وجهة نظرنا – تشكل وثيقة علمية لا غنى عنها لمن يمارس إنشاد الموسيقى الأندلسية ويمتهن تعليمها بالمعاهد الموسيقية.

الهوامش

1) carra de vaux: le traité des rapports musicaux, Paris 1891.

2) ط 1. المؤسسة العربية للنشر، ص 430-439.

3) المرجع نفسه، ص 419-429.

4) تحقيق د. محمد الكتاني، دار الثقافة، الدار البيضاء، ص 387-390

5) عبد العزيز بن عبد الجليل: مدخل إلى تاريخ الموسيقى المغربية، ط.2 مط النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2000 ص 57-82.

6) جول رووانيت: دائرة المعارف الموسيقية، تاريخ الموسيقى العربية- تعريب اسكندر شلفون، القسم الأول. ط 1927، ص 22.

7) مخطوطات المكتبة الوطنية.

8) لائحة المخطوطات العربية الموجودة، بالمكتبة الوطنية بمدريد 1889.

9) مجلة دعوة الحق، ع.1 س 10، ص: 84-89، منشورات وزارة الأوقاف – المغرب

10) «الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام»، لعبّاس التعارجي، ج 2، ص 396.

11) تحقيق عبد الحفيظ منصور — ليبيا، ص 273.

12) فاتحة الكتاب، ص 20.

13) الكتاب، ص 8 من المقدمة.

14) التحقيق ص 348-355.

15) التحقيق ص 356-362.

16) التحقيق ص 153-166.

17) التحقيق ص 254-264.

18) ابن جلون. التحقيق. ص 254.

19) ص 362-365.

20) ص 33-41.

21) ص 33-41.

22) ص 15-32.

23)ص 15-32.

24) الكتاب: ص 15.

25) إيراد بالدور النسيج الإيقاعي الذي يشكل الميزان الموسيقى.

26) مقاطع لفظية لا مدلول لها، وظيفتها ملء الجملة اللحنية.

27) أي صنعة مشغولة بالتراتين.

28) من ص 42 إلى ص 365.

29) لا يشمل هذا الإحصاء الميازين التي ألحقها ابن جلون بكناش الحايك.

30) مقدمة الكتاب. ص 8.

31) الكتاب. ص 249.

32) الكتاب. ص 44.

33) انظر صفحات 249 و277 و313 و368 و369.

34) الكتاب. ص 110.

35) الكتاب. ص 352.

36) الكتاب. ص 362.

37) كثيرا ما يحيل بنمنصور إلى النسخة الأصلية دون أن يكشف عن مظانها وطبيعتها.

38) يشير بنمنصور هنا إلى الغرض الذي تتمحور حوله أشعار نوبة الماية.

39) الكتاب. ص 375.

40) بدون احتساب ما جاء في أدراج النوبات.

41) أفرد المحقق جدولا خاصا بأسماء الشعراء والوشاحين والزجالين (ص 469) مع بيان سنة وفاتهم.

42) الكتاب. ص 387-395.

43) الكتاب . ص 404.

44) الكتاب. ص 396-445.